الامام صرح في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراخيا وفيما نحن فيه التراخي فليس بيانا بل رفعا
للحكم الثابت عن بعض الافراد ونسخه بعض مطلقا متراخيا احدهما عن الآخر او موصولا كل منهما
لصاحبه وفضلاء الحنفية العراقية والقاضي ابو بكر وامام الحرمين كلاهما من الشافعية وهو المختار بان
الخاص مخصص ان كان متاخرا وموصولا بالعام والا يكن موصولا فالعام ناسخ له ان كان متاخرا
غير مقارن الا ان يدل قرينة حزبية على بقاء الحكم الخاص المقدم فيخص العام ح كما خص قوله تع واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه بما سوى سلب المقتول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل
مقدما عليه كما مر او منسوخ به بقدره ان كان مقدما على الخاص الغير المقارن ويبقى هذا العام المنسوخ البعض
قطعيا في الباقي لا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متاخرا بل يقال ان الخاص
مخصص ان كان موصولا وان جهل التاريخ بين العام والخاص قطعا اذا لم يظهر ترجيح احدهما
على الآخر فيتوقف بقدره اي دليل آخر كما هو شان التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب
الدليل دونه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على
صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح اصل متاصل في الباب
ويوخذ المحرم احتياطا فانه لا شناعة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الحرام ثم ان ماذكر
هو الذي يساعد عليه الدليل وينطبق عليه الفروع الفقهية فانه عارض النهي عن الصلوة في الاوقات
المكروهة قوله صلعم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك الفجر ومن ادرك ركعة من العصر
فقد ادرك العصر رواه الشيخان لم يخصصوا العموم به بل اسقطوهما وعملوا بالقياس فرجح في
الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني وايض عارض حديث النهي المذكور حديث اباحة
الصلوة وقت الاستواء بمكة وبيوم الجمعة فما خصصوا العموم بل عملوا بالمحرم الى غير ذلك لكن
ماذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة وتخصيص العام
وايض ذكر في مبحث التعارض من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التعارض يحمل يحمل
العام على الخاص وسيصرح به المص ايض الا ان يقع ان الاصل ان لا اعمال بهما لكن الامر في

نعم ان حكم احدهما ثابت فلاجل التفوي يحمل العام على الخصوص وهو اهون على الخصوص من
حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا يتعطل الحادثة فتامل فيه قال المجوزون اولا لو لم يكن الخاص
مخصصا للعام الكتابي مطلقا لما وقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا فاخراج الحامل المتوفى الزوج وليس بينهما مقارنة ومنه قوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فاخرج الكتابية عن المشركات
فان الكتابية مشركة للتثليث كما قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة نزلت في
النصارى وغيره من اتخاذ احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله وقولهم عزير ابن الله و
المسيح ابن الله وغير ذلك من جهالاتهم قلنا ان القول بالتخصيص بطل بل الكريمة الاولى وهي قوله تعالى
واولات الاحمال الخ متاخرة عن الثانية لقول ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء
القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة كذا ذكره الامام محمد في الاصل كذا في التيسير وروى
عبد الرزاق وابن ابي شيبة وابي داود والنسائي وابن ماجة عن ابن مسعود انه بلغه ان
عليا يقول تعتد آخر الاجلين فقال من شاء لاعنته ان الاية التي في سورة النساء القصرى
نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهرا وكل مطلقة او متوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع
حملها واخرج عبد الرزاق وابن ابي شيبة عن ابن مسعود من شاء حالفته ان سورة
النساء القصرى انزلت بعد الاربعة اشهر وعشرا واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن والروايتان مذكورتان في الدرر المنثورة واذا ثبت هذا فيكون نسخا لا تخصيصا فبطل
استدلالهم ثم القول بكون كريمة اولات الاحمال مخصصة لعله مخالف للاجماع فان الصحابة
اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فامير المؤمنين علي وابن عباس قالا بابعد الاجلين
وهذا نوع احتياط للتعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وابو هريرة
قالا بالنسخ واما التخصيص فلم ينقل من احد فتامل فيه كذا والمحصنات نزلت بعد كريمة ولا تنكحوا

ذكره ... بوجه من وجهين ... فيكون
بانه نسخ بطلان ... ورواه البيهقي
في سننه ... عن ابن عباس ... قال
ولا تنكحوا [illegible]

لا تنكحوا المشركات حتى يومن قال نسخت واحل من المشركات نساء اهل الكتاب وروى
ابو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يومن ولامة مومنة خير من
من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح اهل الكتاب احلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم
وما وقع في رواية البيهقي عنه رض لفظ استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء
والمعنى انه اخرج الله من ذلك التحريم الذي كان ثابتا وهو النسخ قال في الكشاف ان سورة المائدة
ثابتة ليس فيها منسوخ اتفاقا فيكون متاخرة في النزول وروى احمد والنسائي والحاكم والبيهقي في
سننه عن جبير بن نفير قال حججت فدخلت على عائشة رض فقالت لي يا جبير تقرء المائدة
فقلت نعم فقالت اما انها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم
من حرام فحرموه واخرج ابو داود في ناسخه وابن ابي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال
نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد وقوله وان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وروى
ابو داود في ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد
هذه الروايات في الدرر وفيها روايات اخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه ان عدم المنسوخية
باعتبار الاكثر والله اعلم على ان اللازم من دليلكم قصر الحكم على البعض واما انه تخصيص فلا لم لا يجوز
ان يكون رفعا للحكم عن البعض بعد ثبوته لا دفعا للحكم من بدء الامر فيكون تخصيصا والفرق بين
هذا الجواب والجواب الاول انه منع والدول ابطال فانقلت الدفع حسن فان فيه اعمال الدليلين
قال وتحسين الدفع سيدفع قال المجوز ولان مطلقا ثانيا ان دلالة الخاص قطعية ودلالة العام على
العموم محتملة ولو جاز انتساخ الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل ولا يبطل القاطع بالمحتمل
وهذا لو تم دل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة
العام محتملة وتقدم اثباته بان ميت ويان نعم العام المخصوص بالكلام المستقل ظني فلا يجوز
نسخه الخاص ونحن نلتزمه ولو سلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرح بالاستقراء
الا بالعام فكلاهما مظنونان فلا باس بنسخ احدهما الاخر قال في الحاشية لهذا اندفع ما قيل

يا الله

ان معنى كون الخاص قطعيا والعام محتملا ان الالفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة مختلفة في كونها موضوعة للعموم فللخاص قوة بخلاف العام هذا وهذا السوال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبت بالدلائل القاطعة لا مساغ للشبهة فيها وخلاف من خالف بعدم اطلاعه بعد ما ثبت وتقرر بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اوضاع العام كلية داخلة تحت ضابطة متواترة والالفاظ الخاص منها ما روى بالاحاد فتدبر فيك في حواشي مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني المراد من الخاص ما يكون خاصا بالقياس الى ذلك العام وما يظن كونه مخصصا او ناسخا يكون خاصا بالنسبة اليه البتة مثال لا نكرم الجهال بالنسبة الى اكرم الناس هكذا اجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا فان الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله ولا يخفى ان دلالة ذلك الخاص على ثبوت الحكم فيه لفرد ما منه قطعي لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان في فرد ما منه قطعيا لكن يجوز ان يكون هذا غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعا بالحكم الذي فيه المظنون اقول مع ان القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود بينهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر وافيا لكلامه فانه لا يزيد على المنافية اللفظية لم يكتف به وقال يرد عليه اولا انه لا يتم في الخاص من وجه من العام فانه عام ايضا والانتاج فيه لحكم بعض افراده مع بقائه في بعض الاخر وحكم هذا البعض مظنون مع عموم المدعى لهذا الخاص من وجه ايضا كما يظهر من الدليل الاول فلم يتم التقريب الا ان يقال المدعى وان كان عاما لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق بالعام المطلق فيعم الحكم لعدم القائل بالفصل وعلى هذا يلغو الكلام كله فانه يمكن ان يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المقدم بالعام فلا يجوز انتساخ العام المقدم بالخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنا ان ننعكس ونقول العام المقدم منسوخ بالخاص بالنسبة اليه المتاخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتاخر عنه وكذا النسخ الخاص بالنسبة اليه به لعدم القول بالفصل فهذا كله لغو وتعب واقول

واقول ثانيا انما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الافراد لان المقطوع هو فرد ما واما جميع الافراد
فمظنونة فلا يصح اخراجه من العام الذي ورد بعده اذ لا اولوية وهو خلاف المذهب فلم يتم
التقريب الا ان يقال انهم اوردوا هذا لابطال مذهبنا لا لاثبات مذهبهم بانه يلزم عليكم ابطال المقطوع
بالمظنون فتدبر واقول ثالثا القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فان الوضع لكل واحد واحد لا للفرد
فهو انما يفهم عقلا لانه موضوع له وهو المراد بالعقلية فلا يتوجه المناقشة بان القطع فيه لغوي ايضا
من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العام بالكلية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ما ليس
مقصودا في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من اللوازم فاذا ابطلنا المحتمل بالمحتمل اي الافراد الموضوع
لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام المتأخر بالافراد الموضوع لها العام الثاني لزم عقلا انتفاء
المطلق قطعا اذ لو كان انما يفهم الملازمة بينه وبين الافراد واذا ارتفعت الافراد ارتفع ما هو من
لوازمه في الفهم فبطلان القاطع هو فرد ما بالقاطع هو لزوم لبطلانه لبطلان الافراد والحاصل ان
النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من افراد الاول والكل من الثاني وهما مظنونان مطابقة
واما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد فاذا كان مفهوما بالعرض بطل بالعرض ولا استحالة فيه وان ادعى
استحالته لبطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو نمنعه ونطالب بالبرهان تامل وقال المجوزون
ثالثا التخصيص اولى من النسخ لانه اغلب وقوعا من النسخ والاغلب اولى وفيه اعمال الدليلين
من وجه لان المخصص معمول في معناه والمخصوص في بعض معناه واما في النسخ فيبطل المنسوخ
بالكلية قلنا الكلام في الكلام المستقل المفيد الحكم المعارض بحكم العام في البعض ولا نم انه فيه اغلب
بل اقل القليلات وليس في التخصيص اعمال الدليلين في مدلوليهما بل حمل لاحدهما على الاخر وفي النسخ
اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما في زمانين فهو اولى من التخصيص فتدبر قال المفصلون اولا انه
اذا قيل في شهر لا تكرم الجهال ثم قيل في شهر آخر اكرم الناس وقيل في شهر ثالث لا تكرم
العلماء لا يعد كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا مقدما كان العام او مؤخرا لزم ذلك
اللغو لانه اذا خصص من الجهال لم يبق الا العلماء واذا خصت لم يبق شيء فلزم اللغو قطعا ويمكن

يارب

المنافة ومن قبلهم انهم لايخصصون فهذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالاول صار الثاني
بمعنى العلماء فصار الامر بالاكرام والنهي عنه واردا على شيء واحد والتخصيص انما يكون في الاعم والاخص
فلم يبق الوسط مع الاخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر وقال المفصلون ثانيا اذا قيل
اقتل زيدا المشرك ثم قال ولا تقتلوا المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا الى اخر الافراد من المشرك
لانه اي لفظ المشركين اجمال الذلك المقدار اذ عند قرينة التخصيص وهي الخاص المتقدم اجمال
للباقي كيف وهو مستعمل في البعض فهو اجمال له فافهم وفيه ان مقصود المستدل ان العام
يدل بالوضع على الجميع ومن جملته ذلك الخاص فيعارضه كما اذا ذكر الخاص بلفظه وليس يصلح
للقرينة ما هو متقدم اذا كان صالحا للانتساخ وحكم المعارضة انتساخ المتقدم بالمتاخر فنسخه
كالخاص وعلى هذا الوجه للمنع المذكور قيل هذا الدليل منقوض بما اذا تاخر الخاص عن العام
لجريان الدليل فيه مع انه لا نسخ لانه اذا قيل اقتل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيدا الى اخر الافراد
ثم اذا قيل اقتل زيدا المشرك بعد لا تقتل زيدا النسخ فكذا هذا اقول هو مدفوع بانه اذا انفصل
الخاص عن العام وتاخر فهو ناسخ عندنا ايضا فلا استحالة في جريان الدليل لعدم تخلف المدعى
واذا قارن ذلك الخاص المتاخر فانما سمي تخصيصا لشبهه بالاستثناء اذ لا امكان للرفع
للمقارنة فصار واقعا كما في الخاص المتقدم المقارن فيصير العام مقارنا لهذا الخاص تكلما بالباقي
بعد التخصيص والحاصل ان المقتضي للدليل التعارض والاعتبار بالتاخر وذلك لم يتخلف
فيما نحن فيه فان التاخر ان كان خاصا فيعتبر ايضا وينسخه وان قارن فلا تعارض ولا تاخر حقيقة
لانه بيان للعام ان المراد منه غيره فتدبر وقال المفصلون ثالثا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث فالعام الوارد بعد الخاص احدث منه فيجب الاخذ بالعام ويكون الخاص منسوخا
وكذا في العكس يجب الاخذ بالخاص الاحدث ويفهم منه ان هذا القول الاجماع فان الظاهر
منه كنا جميع الاصحاب ناخذ بالاحدث فالاحدث على ما سيجيء في السنة ان شاء الله تعالى
وايضا لو تنزلنا فالظاهر منه ناخذ منه في زمن الرسول صلعم بالاحدث فالاحدث وهذا مثل

اذ معناه جميع الافراد والثاني ناسخ بالاتفاق
قلنا الاول اول لك ان النسخ انما يكون
بدليل منفصل

مثل المرفوع ولو تنزلنا فهذا امر لغوى فانه يرجع الى ان الاقدام لا يصلح قرينة لتخصيص الاحدث بل
تعارضه واذا كان قول واحد من اللغوى مقبولا فكيف ممن هو اجل فى العلوم كلها من اللغوية
والمعارف الالهية لا سيما مع من ركة مثله او الارفع منه واجيب بحمله على ما لا يقبل التخصيص
كما اذا لم يكن عاما ان نا خذ بالاحدث فالاحدث مما لا يقبل التخصيص جمعا بين الادلة بين هذا
الدليل وبين دليل المخصص مطلقا اقول ودليلكم مدخول كما تقدم فيبقى دليلنا سالما فلا تعارض حتى
يجمع ولو زيد عليه ما روى عن عباس رضى فى انتساخ ولا تنكحوا المشركات لم يكن لهذا التخصيص
مجال ولك ان تستدل بالاجماع المتقدم المانون للتخصيص مطلقا قالوا لو كان الكتاب مخصصا لزم
تبيين المبين لان التخصيص تبيين والكتاب مبين لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه
يدل على كونه عليه واله الصلوة والسلام مبينا للجميع فهو مبين وتبيين المبين تحصيل الحاصل فلا يجوز
اقول انما يتم الدليل لو يكون هذا العام هو ما نزل اليهم مخصصا بالتخصيصات الكتابية بتخصيص بعض الكتاب
لبعض فالدليل موقوف على المدعى وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فان قلت التخصيص
مجاز فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالما قلت الباعث وجه التخصيص من غير ريب وعورض
هذا الدليل بقوله تعالى فى صفة القرآن تبيانا لكل شئ ومن جملته الكتاب فهو تبيان له فيجوز التخصيص
فانه تبيان للعام وهو من كل شئ ايضا وفيه ان غاية ما لزم ان القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم
انه لكل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز ان يكون تبيانا له بوجه آخر فتدبر فالاولى
ان يجاب معارضة لمقدمة الدليل هى ان تبيين المبين بط فنقول انه بط لان القرآن مبين
من جهة الرسول صلعم وهو مبين للقرآن ايضا بهذه الاية والاوجه ان يورد نقضا بان دليلكم لو
تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقا وهو بط بهذا النص وحل ان الكلام فى الكتاب
والسنة ورد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا يلزم من تبيين الرسول
صلوات الله وسلامه عليه واله واصحابه ان لا يكون مبينا بالكتاب لجواز ان يكون
هذا التبيين عين تبيين الرسول صلعم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر مسئلة

يا الله

يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص المتواترة بالكتاب وبالعكس اي تخصيص الكتاب بالمتواترة
والخلاف فيهما كما تقدم والمختار عندنا انه اذا كانا مقترنين فيخصص والا فينسخ المتقدم بالمتاخر
وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة او عامه بخاصها اشد فانهم
لا يجوزون انتساخ الكتاب بالسنة مسئلة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد
وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد ما لم يخص بقطعي دلالة وثبوتا واجاز الباقون من علماء الاصول
مطلقا سواء خص بقطعي قبله ام لا وتوقف القاضي ابو بكر من الشافعية اي لا ادري ايجوز التخصيص
ام لا لنا انه اي الكتاب قطعي من كل وجه لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر بانه حجة والخبر ظني
متنا لانه خبر الواحد فلا يجوز وبعده اي بعد التخصيص يتساويان في الظنية لان العام المخصوص ظني بل الخبر
اقوى منه لان الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفا
لاجل معارضة القياس على المخصص الذي هو اضعف من الخبر كما تقدم فقد ذكر ثم الخبر ان كان مقارنا فالتخصيص
ظ وان كان متاخرا فينبغي ان يكون ناسخا لان المخصص والكلام ثانيا يجب مقارنته على ما هو التحقيق
وان كان غير معلوم التاريخ فينبغي ان يعمل بالخبر ويأول العام بالتخصيص بقوته من العام فتدبر ولذا
خصصوا البيوع الفاسدة الثابتة فسادها باخبار الآحاد من عموم قوله تعالى واحل الله البيع واستدل
اولا رد امير المؤمنين عمر رض حديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة في صحيح مسلم عن الشعبي قال
دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلعم فقالت طلقها زوجها البتة قالت
فخاصمته الى رسول الله صلعم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ونفقة وامرني ان اعتد في بيت
ابن ام مكتوم وفي رواية اخرى فيه عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى وانما ردها امير المؤمنين
لما كان مخصصا لقوله تعالى واسكنوهن من حيث سكنتم فقال امير المؤمنين كيف كتاب ربنا وسنة نبينا
صلعم بقول امرأة وهذا الاستدلال يتوقف على حجية قول الصحابي الا ان يثبت الاجماع على الرد وبهذا
النمط اجيب انما رده امير المؤمنين لتردد في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت
في صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع الاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاعظم معه الشعبي فحدث

فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلعم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم اخذ الاسود
كفا من حصى فحصبه فقال ويلك تحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلعم بقول
امراة لا ندري لعلها حفظت او نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا
يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وفيه ايضا قول عروة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة
فهذا الخبر كان مشكوك الصحة عند امير المومنين . والخبر المشكوك الصحة للريبة في صدق الراوي
غير حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح واستدل ثانيا بقوله صلعم
اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالف فردوه
قال صاحب سفر السعادة انه من اشد الموضوعات قال الشيخ ابن الحجر العسقلاني قد جاء
بطريق لا يخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وايضا هو مخالف لقوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه فصحة هذا الحديث يستلزم ضعفه ورده فهو ضعيف مردود اقول الخلاف
فيه محمول على النسخ فانه مخالفة تامة حيث يبطل المنسوخ بالكلية فلا يصح بالضعيف واما التخصيص
فله موافقة من وجه لانه بيان معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب وان ذكره بعض مشايخنا
لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملجية كيف المخالفة المعارضة واما النسخ ففيه اعتبار
معنى زائد لا دلالة للفظ عليه وقال في المنهاج هذا منقوض بالمتواتر فانه ايضا مروي عنه صلعم ورد بان
غاية ما لزم منه تخصيص دليله هو الحديث المذكور فان تخصيص المتواتر والكتاب جائز قطعا
فالمراد بما روي غيره والعام المخصوص حجة في الباقي بالاتفاق فيبقى حجة في اخبار الاحاد قال مطلع
الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطاله كونه على ظاهره لوروده النقض بالمتواتر فلا بد من تخصيص
وليس تخصيص المتواتر ادنى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله اعلم اذا روي عني حديث في محال
الريبة فاعرضوه على كتاب الله لان صيغة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم
صحة الحديث فلا حاجة الى غيره فتدبر المخرون قالوا اولا الكتاب العام قطعي المتن لتواتره ظني
الدلالة لان العام ظني والخبر الخاص بالعكس ظني المتن لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان

الخاص قطعي فلكل منهما قوة من وجه وقد تعارضا فوجب الجمع فيا ول العام بالتخصيص وفيه ان
اخبار الاحاد في الاكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر ظني المتن والدلالة فظنية اضعف من ظني الكتاب
ومن الضروريات ترجيح الراجح اقول مع ابتنائه على ظنية العام وهو ممنوع فانا بينا انه قطعي يرد عليه ان
قطعية دلالة الخبر ضعيف بضعف ثبوته لان الدلالة فرع الثبوت واذ في الثبوت شبهة ففي
الدلالة بالطريق الاولى ففيه شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة بخلاف الكتاب
اذ فيه شبهة في الدلالة فقط فلا مساواة فلا تعارض فلا جمع بل يقدم الراجح وفيه اولا انه منقوض بالعام
المخصوص من الكتاب لجريانه فيه وثانيا ان الشبهة في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة
في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعا ولا بل الخبر الخاص
عندهم اقوى لان عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص واذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب
المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية وقالوا ثانيا الصحابة خصوا عام الكتاب وهو احل
لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المراة على عمتها ولا خالتها رواه مسلم عن ابي هريرة وفيه نوع الخفاء فان عموم هذه
الاية في ما وراء المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهومها الموافق حرمة
الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف
لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث ولا يتوارث اهل ملتين
رواه ابو داود وابن ماجة مع زيادة وفيه ان المخصص حقيقة لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء
لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الاية وخصوا تلك الاية بقوله صلعم نحن معاشر الانبياء
لا نورث وفيه ان عموم الاولاد المخاطبين وهم الامة ورسول الله صلعم ليس مخاطبا بها وما تقدم ان
الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم فان قلت
سيدة النساء فاطمة الزهراء رض فهمت من هذه الاية حتى سالت الميراث قلت لعلها فهمها بقياس
اولاده صلعم على اولاد الامة فرده الخليفة بابداء معارضة لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شئ

شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلعم انما كان لانه كان قاطعا عنده مثل قطعية الكتاب فانه
سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من المتواترات ومن ههنا ظهر لك ان ما جرح به الخبيث
النصير الطوسي في شان الصديق الاكبر من انه خصص الكتاب بخبر الواحد فمن غاية حماقته وبلادته
وجهله عصمنا الله وسائر المسلمين عنه واما تخصيص غيره فلانه كان مقطوعا عندهم الم تر ان امير المؤمنين
عمر رضي حين جاءه امير المؤمنين علي والعباس يتنازعان وفي المجلس امير المؤمنين عثمان والزبير
وسعد سال القوم وقال للقوم انشدكم بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمون ان رسول الله
صلعم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم اقبل على امير المؤمنين علي وعباس انشدكما
بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمان ان رسول الله صلعم قال لا نورث ما تركناه صدقة
قالا نعم وقال امير المؤمنين عمر والله انه اي ابا بكر لصادق وبار وراشد تابع للحق يعني انه صادق
في رواية الحديث وبار وراشد وتابع للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم اني
لصادق اي لصادق في رواية الحديث بار راشد تابع للحق اي في القضاء بمقتضاه وقال
ايضا لا اقضي بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح
البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك ان اجلة الصحابة كانوا عالمين متيقنين بالحديث
المذكور حتى حلفوا فانهم كانوا سمعوا انفسهم كما هو الظ فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ على
الكذب اذا اخبروا لا سيما بعد الايمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم
فقد سمعوا من رجال افادوا اخبارهم اليقين فان عدالة هؤلاء الاجلة قطعية فلا يحلفون على
قطع امر فيه ريبة وقد روى مسلم ايضا عن ام المؤمنين عائشة الصديقة ان الازواج المطهرات
حين اردن طلب الميراث اليس رسول الله صلعم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى ايضا
عن ابي هريرة هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقتسم ورثتي دينارا ما تركت بعد نفقة نسائي
ومؤنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعيته اظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغي ان يرتاب
فيه الا من هو شقي بل اشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر

يا رب

قالوا هذا اجماع على التخصيص قد عرفت ان في التخصيص شبهة وو ها فضلا عن الاجماع فانقلت
ثم صار الاجماع مخصصا لاخبر الواحد قال وليس تخصيصا بالاجماع فان المجمعين خصصوا ولم يكن اجماع
سابق على التخصيص فتفكر قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر انما يتم ما ذكر من تخصيص
الصحابة لو لم يخص من قبل بقاطع وهو ممنوع اقول لم يخص به من قبل والا كان متواترا اما آية او خبرا
وكلاهما مفقود وان فاهم فيه ان الملازمة ممنوعة بل يجوز ان يكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق
والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من البين فصارت احادا وقد عرفت
كون حديث لا نورث قاطعة وقد عرفت ان المخصص في الحديثين هما بقي الكتاب وهو
قاطع قلنا لا نم ان الاحاديث المذكورة احاد بل تلك الاحاديث المشاهير لاجماعهم على العمل بها
فبلغت قوة فزاد بها على الكتاب وهي تقييد المطلق ولعل المراد ما يعمه ونسخ البعض فان ههنا
ليس تقييد المطلق وهو نسخ عندنا وليس تخصيصا فيه نوع من الخفاء فانه ظ ان لم يكن الحكم سابقا تورث
قال النبي صلعم ثم رفع وصار صدقة كما يقتضيه سياق الحديث وكذا لم يكن تورث القاتل فانه
قد ورد في بعض الاخبار ان هذا الحكم من شريعة موسى بقي الى الآن فلا نسخ وهكذا اهل الملتين لم يكن
قط في شريعتنا وكذا لم يكن حل الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم فالاولى ان يقال الاخبار
مشاهير فيجوز بها التخصيص كنسخ البعض فتامل القاضي قال كلاهما قطعي من وجه اذ الكتاب قطعي متنا
والخبر قطعي دلالة ظني من وجه اذ عام الكتاب مظنون دلالة والخاص الخبر مظنون متنا فوقع التعارض
ولا ترجيح فوجب التوقف اقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لا ادري بل ادري التوقف
وهذا انما يرد لو اراد القاضي بقوله لا ادري الجهل الذي يشترك فيه العامة وهو بعيد بل المراد الجهل
الذي لوجه التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم واجيب
بالمنع اي بمنع كون عام الكتاب ظنيا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل منا بحثا والترجيح
اي اجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع مرجح وهذا من قبل الباقين فافهم

مسئلة

الاجماع المشهور او المتواتر يخص القرآن لا الاحاد الا بعد تخصيصه بقاطع فانه يخص الخبر الواحد مطلقا

مطلق السنة ان كانت من اخبار الاحاد وكتنصيف حد القذف على العبد فان الكتاب
عام للاحرار والعبيد وكتخصيص الاجماع السكوتي على نزح ماء زمزم حين وقع الزنجي حديث
ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الترمذي بالغدير العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح سفر السعادة
والتحقيق ان الاجماع ليس مخصصا حقيقة وانه يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس فان قلت فعلى هذا
القياس مخصص حقيقة مع انه ظني قلت القياس الذي اجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص
مع ان شارح المختصر من اصحاب ظنية العام فتامل فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة لعدم اعتباره في زمن
الوحي في حياته صلعم لانه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لرأي غيره وهم
رضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون بآرائهم في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع زمن الوحي وهو مراد
بعدم الاعتبار لا انه غير معتبر مع تحققه فانه فاسد ولا تخصيص بعده فلا يكون الاجماع الذي بعد زمن
الوحي عندهم قلت مجوزو التاخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتامل ولا يتوجه على مذهبنا
حتى يحتاج الى تكليف الجواب وهذا التضمن يتضمن المخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ كما لو عملوا في الجلد
النص الخاص فانه اجماع رافع لحكم النص لتضمنه ناسخا لان الاجماع لا يكون على خطاء فالفرق بين التخصيص
والنسخ به بان الاول جايز دون الثاني كما وقع عن اهل الاصول لا يعود الى امر معنوي فان الاجماع نفسه
ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار التضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن
وفي النسخ اعتبر والحقيقة كذا في شرح المختصر مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف خصصوا به
العموم واما مفهوم الموافقة فعندهم تخصيص مطلقا ويفهم من اشارات كلام البعض لا تخصيص لان
العبارة اقوى الا اذا خص بعبارة قاطعة اولا والتحقيق انه تخصيص مطلقا ان كان جليا والا فكما سبق
كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه رواه الترمذي بغير الاستثناء
وقال صحيح بمفهوم اذا بلغ قلتين لم يحمل خبثا رواه ابو داود ولكن بتعريف الخبث ومفهومه اذا
لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء ما كان اقل من قلتين وانما خصصوا العموم به
لانه ظني مثله فتعارضا والجمع اولى من الاهدار فيجمع بتخصيص العام فان قيل لا نم المعارضة بين المفهوم و

يا الله

المنطوق فان المنطوق اقوى والمفهوم اضعف فيهدر المفهوم المخالف في مقابلة المنطوق فان اعتبار
الراجح اصل متاصل في الباب وما اجيب به ان العام والمخالف اقوى من حيث كونه منطوقا لكنه
اضعف من جهة كونه مفهوما لكنه اقوى من جهة الخصوص ففيه ما اورد عليه المص في الحاشية اما اولا فلانه
لا دخل في المفهوم للعموم والخصوص لان المفهوم انما يثبتون لانه لولاه لانتفت فايدة التخصيص وفي
هذا العام والخاص سواء انتهى وفيه ان دلالة اللفظ على العموم اضعف من دلالته على الخصوص فدلالة
اللفظ على المفهوم الخاص يكون اقوى من جهة انه خاص والاستدلال بانتفاء الفائدة لا ينافي هذا واما
ثانيا فلان غاية ما لزم منه وجود القوة من وجه في المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا يبلغ
قوة في المنطوق فلا مساواة في درجة الظنية اصلا قلنا مساواتهما اي مساواة العام والمخصص في
قدر الظنية بعد مساواتهما في اصل الظن ليس شرطا للتخصيص للاتفاق عليه اي على التخصيص بخبر الواحد
للكتاب كذا في شرح المختصر اقول لا يخفى انه اي عدم اشتراط المساواة في قدر الظن ترجيح للمرجوح
وهو خلاف البداهة فان قلت ما تصنع للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال الامام
حديث التخصيص بحديث الواحد عام الكتاب فلا يرد علينا لما تقدم من التخصيص بالقاطع
فصيره ظنيا فاعتدلا واما بدونه تقدمه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق فانقلب هب العام يصير ضعيفا
بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقا ان دلالة العام المخصوص
يعادل دلالة القياس او اضعف منه فكيف لا يكون اضعف من خبر الواحد وقال في التحرير التحقيق
في الجواب ان مع ظنية الدلالة فيهما اي العام والمفهوم يقوى ظن الخصوص لغلبة في العام فقد العام
ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة في دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص
فيه وغير هذه الشبهة لا شبهة في العام فبهذه الغلبة يصير دلالته عندهم ظنية محتملة للخصوص فيما اي
شيء يقوى ظن الخصوص والبعض يرد عليه ما قال المص اقول الغلبة لو افضى الى ظن الخصوص فانما يفضي
ظنا ضعيفا اي احتمالا مرجوحا على خلاف الوضع لا الغلبة اي غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال
لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل العموم في الضعف الا ترى جعلوا الاختلاف في العام في

في القطع والظن مع الاتفاق في اصل الدلالة على العموم والاختلاف في المفهوم في الظن وعدمه فالمفهوم
ضعيف عن العام لم يفهم كثيرون من المهرة فلا يظن الخصوص الا ظنا ضعيفا والظن لا يغني من الحق شيئا
ثم اقول لا يبعد ان يقال في الجواب العام عندهم كان مظنونا لاحتمال المخصص المطلق الناشي من غلبة
وقوع التخصيص فلما ظهر المخصص الخاص وهو المفهوم اشتد ضعفه لصيرورة الاحتمال مظنونا في بعض
المخصص لوجود المساواة فتأمل وهذا ايضا غير خال عن المناقشة لانا لا نسلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم
العام لكونه منطوقا هذا الظن وهذا لان القوي يضمحل عند القوي فافهم ولك ان تجيب بان
العام والكان منطوقا لكن قايل المفهوم يوجبون التوقف الى البحث عن المخصص فما لم يغلب على
الظن او لم يتيقن انتفاء المخصص يبقى مثل المجمل غير مفيد شيئا فاذا ظهر المخصص قوي هذا الاحتمال
صلوح العام معارضة وقوي الخصوص فتدبر فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم خاصا حتى لا يتوقف فيه
مسئلة فعل الرسول عليه وعلى آله الصلوة والسلام بخلاف العموم كما لو قال الوصال في
الصوم حرام على كل مسلم ثم فعل بعض فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلعم في عمومه لغة لا ما لا يدخل
نحو الوصال حرام على امتي او مشكوك الدخول نحو يوصيكم الله في اولادكم فانه ليس بهذه العبارة
دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذا التقديرين لا يكون الفعل مخصصا اما في الاول فظاهر واما في
الثاني فلانه يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فانهم مخصص لكن ينبغي على مذهبنا ان يقيد بما اذا كان موصولا
والا فناسخ لنسخ البعض فان ثبت وجوب التاسي في ذلك الفعل بدليل خاص كان
هذا الفعل ناسخا للعام اذ لا يحتمل هذه الصورة المقارنة اما دليل التاسي عموما نحو لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة ونحو فاتبعوني يحببكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي
فقيل يخصص بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير الاول مخصصا
بل يجب الاتباع في الفعل وعلى هذا يلزم ان يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه
عليه في بعض العمومات وقيل بالوقف فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج للمخصص التخصيص او
للجمع وان لم يخصص بطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متاخرا ينبغي ان يكون ناسخا فتأمل وللناظر

الفعل اولى فانه مع دليل الاتباع اخص وهو اقوى من العام فيعمل به وفيه ما فيه لانه اذا ضم مع دليل
الاتباع يكون اخص لكون وجوب الضم من اين لم لا يجوز ان يضم مع العام فيخص دليل الاتباع
والحق في هذه المسئلة انه اذا كان دليل التاسي متقدما على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التاسي
منسوخ فيه وان كان مقارنا فيخص فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التاسي مؤخرا
فيحتمل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ والله اعلم وسيأتي
في السنة مفصلا ان شاء الله تعالى مسئلة التقرير هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع
القدرة على المنع مخصص لذلك الفاعل عند الشافعية مطلقا سواء كان مقارنا او متاخرا وعند
الحنفية ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام فمخصص والا يكن في المجلس بل متاخرا عنه فنسخ لنا ان
السكوت عند العلم دليل الجواز عادة لان عادته الشريفة النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو
مخصص عند الشافعية مطلقا وعندنا ان تاخر فناسخ وان قارن فمخصص ثم ان ظهر علة مشتركة
بين الفاعل وغيره تعدى الحكم الى غير الفاعل المشارك بالقياس او بحكمي على الواحد حكمي على الجماعة
وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج وقد بينا سابقا ان معناه ثابت ثم ان تعدي الحكم بالقياس
عند تاخر التقرير غير ظاهر فانه يلزم ح تعليل الناسخ ونسخ الحكم بالقياس الا ان يكون العلة مفهومة
لغة او عرفا فلك ح قطعا ان تجوز نسخ العبارة بالدلالة والا يظهر علة مشتركة فالمختار عدم التعدية
لان التعدية من غير جامع غير معقول قال السبكي من الشافعية المختار عندنا التعميم مطلقا وان لم يظهر
الجامع ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلعم حكمي على الواحد الى اخره
قلنا ذلك الحديث مخصوص اجماعا لما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض
الاحكام وههنا لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع بل علم ان عموم العام يمنع ثبوت
حكم الفاعل في غيره من المكلفين والا يكن مخصوصا بما علم فيه الجامع ويكون التقرير عاما مطلقا كان
التقرير نسخا مطلقا اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة او عدمها فان قلت لعله يكون
في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في نفس التقرير

التقرير والعموم كذا في الحاشية لقائل ان يقول ان تخصيص بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم
من اختلاف المكلفين. فانما يقتضي التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلتزم النسخ الا فيما علم فيه فارق وبعد
عموم الشريعة يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون الخطاب بواحد من الامة خطابا
للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن بشرعا الاجماع فتدبر فعل الصحابي العاد العالم
بخلاف العموم بعد العلم به مخصص عند الحنفية والحنابلة فان قلت المشهور في كتب اكثر المشايخ
ان تاويل الراوي ليس حجة وقد صرح به الزيلعي في شرح الكنز في مواضع غير عديدة قلت المراد
هناك حمل الراوي الحديث او الآية على احد محاملهما كما في المشترك او الخفي واما عمله على خلاف
الظاهر فهو قرينة ارادية باتفاق من ائمتنا وسيجيء الفرق في بحث السنة ان شاء الله فافهم
ثم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المخالف للعام حجة ان يحمل على
الاعم من النسخ والتخصيص عند الحنفية والمالكية فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابي
وهذا مشكل على رايهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصحابي خلاف
العموم احتمال عند العقل وجدان المخصص فان من القطعيات ان عمله لا يكون الا عن حجة في زعمه
في زعمه لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عنه فلذلك ينبغي ان يتوقف فيه حتى يعلم و
حجته فتامل لنا انه اي عمل الصحابي دليل الدليل على التخصيص لانه بعد علمه لا يترك العمل بالعام
الا بدليل يدل على التخصيص ولما كان عارفا باللغة لا يخطاء فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم
مخصوص فيخصص به كالاجماع ثم هذا انما يدل على ان المعمول الخصوص واما ان العام مخصوص فلا يدل
عليه بخصوصه بل يحتمل ان يكون منسوخ البعض ولهذا زاد في التحرير وقال فيحمل على التخصيص
لانه اهون من النسخ فتامل فيه فانه موضع تامل قيل انه دليل الدليل لكن ظنا لا قطعا والظن
لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعا وبخلاف عمله خلاف النص المفسر فانه لا
مساغ للتاويل فيه قطعا من مقطوع العدالة فتعين النسخ اقول لا يجب القطع في المخصص كمفهوم
خبر الواحد هذا يتم الزاما ولا يتم على اصولنا لان العام قطعي الا اذا خص والدعوى بالعام المخصوص

البعض فان قلت هذا الظن يجوز ان يكون ضعيفا من العام المخصوص فلا يصلح قلت كلا فان حجية
الصحابي اما قرينة جزئية مخصصة او كلام مخصص او ناسخ او قياس وهذا العام اضعف من الكل كما مر
مرارا فان قلت فح يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال ولا يلزم تقليد المجتهد لانه ان التخصيص عن دليل
مخصص مخصوص دال عليه عمله وان دل اجمالا على المخصص حقيقة فيان في رده الحق ان الاعتقاد
بان ههنا دليلا مخصصا اجمالا حال كون الاعتقاد مجملا لا يكفي لعمل المجتهد ما لم يحصل معرفته بعينه و
اذا لم يكف لم يبق الا التقليد اقول هذا منقوض بالاجماع فانه لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص
بعينه وهو ما ذكر هذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا يسمع فتامل فصل
الحنفية والمالكية قالوا اولا العموم حجة وفعله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص قلنا عدم حجية
فعله ثم كيف وفعله لما كان دالا على المخصص وجب اعتباره وقالوا ثانيا لو صح فعله مخصصا لم يجز
مخالفة صحابي آخر اياه لانها مخالفة حجة واجبة العمل وقد جاز خلاف الآخر اياه اتفاقا قلنا
لا نم الملازمة وفعله انما كان واجب العمل ما دام ظن دلالته على المخصص باقيا وعند مخالفة صحابي
آخر لم يبق كيف هو دليل العدم اي عدم المخصص لان الظاهر انه لو كان لعلمه وعمل بمقتضاه
لان المخصص يكون ملاصقا والظن يدفع بالظن فتساقطا وبقي العام كما كان تامل لعل وجهه انه
اذا جاز الخطاء في زعم المخصص مخصصا فلا يكفي علمه الاجمالي فتامل فيه مسئلة افراد فرد من العام
بحكمه اي بحكم العام الموافق له لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عند قائليه كافراد فرد
موصوف بصفة او معلق بشرط كما في حديث القلتين مثاله ايما اهاب دبغ فقد طهر
رواه احمد مع قوله صلعم في شاة ام المومنين ميمونة رضه دباغها طهورها قد انكر المخرجون
هذا اللفظ في شاة ام المومنين بل في قربة كما رواه احمد عن سلمة ان رسول الله صلعم جاء
في غزوة تبوك على اهل بيت فاذا قربة معلقة فسأل الماء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة
فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة ام المومنين ميمونة ما رواه الشيخان هلا اخذتم
اهابها فدبغتموه فانتفعتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها خلافا لابي ثور فيخص الاهاب عنده

لا يعد هذا مخالفة فكذا الضمير لا يعد مخالفا اذا رجع الى البعض فلا يخفى ما فيه لا بما في شرح الشرح من انه يمنع ذلك
اي كونه كاعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع كذا في الحاشية بل بما في شرح التلخيص من ان الظاهر من الضمير
اعادة بعينه فرجوعه الى البعض يلزم المخالفة قطعا دون الظاهر فانه ليس باعادة فلا مخالفة فتدبر ولك ان
تجيب بانا سلمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا غائلة لان مجازية احدهما متعين والضمير يكثر
فيه التجوز من الظاهر فيحمل ويبقى الظاهر على الحقيقة ولك ان تقرر كلام الشارح للمختصر بان مقصوده انه
كاعادة الظاهر فانه على الاول حقيقة ولا يكون التجوز فيه قرينة التجوز في الاول فكذا الضمير فافهم

القياس مخصص عند الائمة الاربعة على ما يشهد به مسائلهم الفرعية والاشعري وابي الهاشم و
ابي الحسين المعتزليين الا ان عندنا يخصص بعد التخصيص بغيره لان مخصوص البعض ظني عندنا بخلاف
ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يصلح القياس مغيرا له خلافا للباقين فان قلت القياس انما يكون بنظر
المجتهد فلو كان مخصصا يلزم تراخي المخصص قال لا نم ان القياس مخصص حقيقة وانما هو مظهر له والمخصص
حقيقة هو النص فلا يلزم التراخي قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان اصله مخرجا واما اذا لم يكن مخرجا فلو
كان مظهرا لكان ينبغي ان يخصص به العموم ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه مخصص
ابتداء ولك ان تقول ان اظهار القياس مبني على عدم معارضة النص القطعي الدلالة اياه كما سيأتي
ان شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف للقياس فيبطل
القياس فلا يصلح مظهرا على ان عمل الصحابي دال على انه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر او
سمع نصا ناسخا بخلاف ما نحن فيه وبهذا يندفع ما قيل ان عمل الصحابي بخلاف العام انما يكون
مخصصا لكون حجة مخصصة ويحتمل ان يكون حجية القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء ووجه الدفع
ان عدالة الصحابي مرشدة الى انه لا يرتكب العمل بخلاف النص القاطع الا بعد قطعية التخصيص
بقرينة حالية او مقالية لا بالقياس ورائه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر هو ان هذا انما يتم اذا كان
النص الاصل مقارنا للعام على رائنا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانيا من غير
ملاحظة مقارنة الاصل العام والجواب ان هناك عملا بارجح الدليلين عند المعارضة

فان القياس ارجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم وقد عارضه فيعمل به ويترك العام بقدره

وهو المعنى من التخصيص لا ان هذا القياس اوا صله قرينة على ان المراد به وكيف يصلح قرينة ما لا يعلم وجوده

عند الخطاب فتدبر وقال ابن سريج من الشافعية ان كان القياس جليا يخصص والا لا وقيل ان كان

اصله مخرجا من ذلك العموم جاز تخصيصه والا لا وقيل ان يخص الكان اصله مخصصا للعام او ثبت علته

بنص من الكتاب او السنة او اجماع او ظهر قرينة جزئية على ترجيح القياس والا يكن بشيء من هذه الاشياء

فالعمل بعموم الخبر واجب واختاره ابن الحاجب من المالكية والجبائي من المعتزلة يقدم العام مطلقا

سواء كان مخصوصا من قبل اولا ولا يرى صحة تعليل المخصص ايضا والامام توقف في العمل الى ان يظهر الترجيح
والقاضي

والامام حجة الاسلام الغزالي ياخذ بارجح الظنين ان كان في القياس يخصص به وان كان في العام يترك

به وان تساويا فالوقف لازم لنا الاشتراك في الظنية ثابت والتفاوت في الظنية قوة

وضعفا غير مانع من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فانه اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا

لكن يرجح لاستلزامه الجمع كما تقدم في التخصيص بالمفهوم وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم وروده من

ان العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدليل ليس بشيء

فان تقديم القوي على الاضعف اصل متاصل وبديهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فلا يفيد

القوة في التخصيص فانه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا تقدم

الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق ان يقال دلالة القياس راجحة اما عندنا فلان الكلام

في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالته اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه اصلا

واما عند غيرنا فلان العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا

يتوقف على البحث بالمعارضة فهو اقوى من العام فافهم هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فاندفع ما قيل في

ردّ تخصيص غير منصوص العلة العلة المستنبطة اما راجحة على العام او مساوية له او مرجوحة عنه

فالتخصيص على احتمال هو راجحية العلة دون احتمالين آخرين والواحد نصف الاثنين والراجح

الاغلب فالراجح العدم للتخصيص لكونه على احتمالين وجه الاندفاع انا لا نسلم ان التخصيص على احتمال

اسکے بعد کا صفحہ
[illegible]

عنه بشاة في رواية او بمائة كما لحميه في رواية اخرى لعل وجهه باعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه
قلنا انه لا تعارض وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض ابو ثور واتباعه قالوا انه اي للفرد المفرد من العام
مفهوم مخالف يعارضه والمفهوم يخصص العموم قلنا لا نم المفهوم المخالف فانا ننكره راسا ولو سلم ثبوت
المفهوم فهو اي اعتبار المفهوم ههنا فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو مردود عند القائلين بالمفهوم ايضا
وما قيل يجوز ان يكون افراد بعض الافراد معه موجب لمفهوم العدد اذ نزاع ابي ثور يعم الكل فلا يمشي هذا
الجواب هناك فليس بشيء لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاج
الى الجواب وما قيل ان الكلام ان بعض الافراد مخصص ام لا فيرد عليه ان دليل ابي ثور لا ينطبق حينئذ
فتامل مسئلة رجوع الضمير الى بعض افراد العام ليس مخصصا عند الجمهور من الحنفية والشافعية
واختاره الآمدي مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن
احق بردهن فان الكريمة الاولى تعم الرجعيات والبوائن والضمير في الثانية للرجعيات فقط وقد
قال ابو الحسين المعتزلي وامام الحرمين تخصيص قيل وعليه اكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة
كذا في التيسير وعزي الى الامام الشافعي ايضا وقال في التحرير هو الاوجه وقيل بالوقف وهو المختار
في المحصول واعلم ان في التمثيل بالآيتين نظرا فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها اذ
انه كانت مطلقة بثلث وكانت الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل
عليه ما روى ابو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فهو احق برجعتها
وان طلقها ثلثا فنسخ ذلك فقال الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان
ثم على هذا قوله تعالى وبعولتهن الآية منسوخ البعض فيبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ بين الا فيما فوق
الاثنين والخلع فيلزم ان يكون ما وراءها من الطلقات رواجع فلا يكون واحد غير مالي بائنا
وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت ح قول الشافعي ان الكنايات غير بائنة
الا ان يقال ان الخلع مشروع باين وليس الا البينونة بالعوض المالي فدل بمفهومه الموافق على

یہ ورق غلط جگہ کا ہے

يا الله

صحة البينونة من غير مال فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز انتساخ العبارة بالدلالة هذا والله
اعلم باحكامه اقول وهو اي الوقف الا شبه بالحق لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظ فان
خصص العام ويرجع الضمير الى الباقي يكون الضمير على حقيقة لانه عائد الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام
مجازا وان لم يخصص ورجع الى البعض يصير الضمير مجازا والعام حقيقة فالتخصيص في الاول لا يستلزم التخصيص في
الثاني لانه باق على حقيقة وهو الرجوع الى المعنى المراد كالعكس اي كما ان التخصيص في الثاني لا يستلزمه في الاول
فاحد المجازين فقط لازم من غير تعيين فلا ترجيح لاحدهما فيجب التوقف وما قيل الظاهر اقوى ولانه
من الضمير فالتجوز في الضمير راجح عليه في الظاهر ففيه ان الضمير اعرف لانه يفيد انه هو فاستوى الرجحان
فوجب التوقف فتدبر وهذا غير وافٍ فان الاعرفية لا يوجب قلة التجوز بل الظاهر اقوى يتجوز
فيه قليلا بالنسبة الى المضمر فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد يقام الشهرة مقام الذكر ومن يجوز ان
فالضمير احرى بالتجوز ويبقى العام على عمومه الجمهور قالوا الثاني اي الضمير مجاز البتة لانه مخصوص ولا يلزم
منه التجوز في الاول فيبقى على عمومه وفيه ان مخالفة الضمير للمرجع سبب للتجوز اتفاقا لانه موضوع
بازاء المرجع فاذا خالف جاز عنه لكن المخالفة يتصور على وجهين احدهما ان يراد غير ما اريد
بالمرجع وان كان مجازا فيه وثانيهما ان يراد به غير ما وضع له المرجع وان لم يكن الموضوع له مرادا
بناء كلامكم اي ايها المستدلون على الثاني اي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية فان المجازية
في الضمير لا تلزم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع والظاهر الاول اي كون سبب
التجوز مخالفة المراد وعلى هذا لزوم المجازية فيه ثم بل اذا خص العام يبقى الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد
بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه قالوا حقيقة الضمير يقتضي الاتحاد بينه وبين المرجع فيلزم خصوصه
مع عموم المرجع المخالفة بينهما فتعارضا اقول في الجواب اللازم مما ذكر والمجازية احدهما من العام او
الضمير لا على التعيين لا تخصيص العام على الخصوص لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام
على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة والعام مجازا ولا اولوية فافهم واما الجواب كما في شرح المختصر بانه
اي الضمير كاعادة الظاهر ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الاول ولا يبعد هذا مخالفة فكذا الضمير

قد ثبت بغيره اي بغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس واذا ثبت به اي لو سلم ثبوته به ثبت احكامه
ضرورة ومنها الجمع عند التعارض فالخلاف فيه كانه خلاف الاجماع لان الاجماع على الملزوم اجماع
على اللازم والخلاف في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم الخصم التعارض بين القياس و
الخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالاولى ان يقال الخلاف الحادث والاجماع على الحجية اجماع
الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس بمخالفة العام المخصوص فتامل فيه واجيب في المختصر بان
الثابت العلة بالنص او الاجماع ومخصص الاصل يرجحان الى النص وهو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
فالتخصيص بالقياس انما هو به واذا ترجح ظن التخصيص بقرينة المقام يجب العمل به للاجماع على اتباع
الراجح وصار التخصيص راجحا وفيه ان الرجوع الى ذلك النص جاز في جميع الاقيسة فان العلة
المشتركة موجودة في كل قياس يتناوله النص ويلزم ان يجوز التخصيص بكل قياس وهو خلاف
مذهبه فانه لا يجوز بالمستنبط الا اذا كانه قرينة جزئية الا ان يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون
الجامع فيه جليا فتدبر وايضا يرد عليه اللازم من النص المذكور العموم للحكم بالنسبة الى المكلفين فقط فانما
يصح رجوع قياس مكلف على آخر لا قياس الفعل على الفعل والمسئلة اعم وجارية في جميع الاقيسة
الا ان يخصص بذلك وفيه تكلف صريح اقول لو قيل دل النص المذكور بمفهوم الموافقة على ان حكم النظائر
والاشباه واحد فانه يفهم المناط في النص المذكور هو كون احد المكلفين مثل الآخر في الجامع المقتضي للحكم
فكذلك في كل مثلين وان لم يكونا من المكلفين لم يبعد عن الصواب فتامل **فصل** المطلق
ما دل على فرد ما منتشر وهو الحصة من الجنس المحتملة لحصص كثيرة وهي في المفرد حصة منه مع قيد الوحدة
المبهمة وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر فالمعهود ذهنا منه لانه دال على
الفرد المنتشر ايضا بخلاف نحو اسامة من اعلام الاجناس فانها يدل على الجنس من حيث هو وسائر
المعارف من الضمير مطلقا والموصولات والمعرف باللام وبالاضافة الا قصد منها معهود ذهنيا
واسم الاشارة مطلقا وبخلاف كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل او لا رجل والنكرة المنفية وان كان
عند اهم للفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفائه لكن دلالته ليس عليه فقط

بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة ان المطلق مرادف للخاص

فبين النكرة والمطلق عموم من وجه لتصادقهما في نحو رقبة والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة

ومن الجانب الثاني في المعهود والمطلق الذهني والمقيد ما اخرج عن الانتشار بوجه ما ولعل المراد ما اخرج

عن الانتشار بقيد مستقل نحو رقبة مؤمنة فيخرج المعارف لانها وان اخرجت عن الانتشار بوجه لكنها

ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر وقال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشريعة

منا المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي فعلى هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة وهذا مبني

على جعل النكرة موضوعة للماهية لان رقبة مطلق اتفاقا بيننا وبينهم فلو لم يكن للماهية لخرجت ثم اشار الى

منشأ زعمهم بقوله وهم نظروا الى القضايا الطبيعية المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق ومهملة

المتقدمين المحكوم فيها عليها من حيث هي والمصادر الغير المنونة نحو رجعى وذكرى وعلم الجنس فان كلها يقصد

فيها الطبيعة فهي الموضوع له ولنا القضايا المحصورة ومهملة المتأخرين المحكوم فيها على الافراد مع بيان

الكمية والمصادر المنونة اولا واسم الجنس المقصود فيها الافراد دون الطبيعة فكلها كثيرة كثرة لا نسبة

لها بمقابلها فالمتعارف للافراد وهو منشأ التبادر وهو علامة الحقيقة ومناط الفرض احرى بالاعتبار

والصق بالمقام ولا شك ان الفرض انما يتعلق في المحاورات بالافراد فهي الموضوع لها هذا قد تقرر

ان مذهب اهل العربية ان الالفاظ موضوعة بازاء الطبائع من حيث هي والوحدة والانتشار انما

جاء من التنوين فح لقائل ان يقول ان غاية ما لزم مما ذكرتم ان المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم

لكن لم لا يجوز ان يكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين

على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقريب والكلام المدعي هذا النحو من الدلالة فالنزاع ليس الا في اللفظ وتشييد

اركانه بانه يلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتأكيد وكذا النكرات

الواقعة اخبارا لان المراد منها الماهية والتزامه بعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلو اللفظ

عن معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو معنى اللفظ بدونه

وايضا عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام او الاضافة موضوعا للعموم مع انه هو المتبادر والجمع عليه

احتمال واحد فان رجحان الجمع توجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على الراجحية ايضا وعليه
ما مر من ان تجويز تخصيص الاقوى بالاضعف مكابرة ورجحان انما هو عند التعادل فالحق في
الجواب ما قد مر ان القياس راجح على العام المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر على
انه يوجب بطلان التخصيص مطلقا سواء كان بالقياس او النص او قرينة اخرى لان التخصيص
لكل مخصص اما راجح او مساو او مرجوح اه ولا يبعد ان يقع المظنة لا تعارض المائة فان التخصيص
واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتامل اقول وايضا الاعتبار في الاغلبية لغلبة
الافراد فما يكون افراده اغلب فهو ارجح لا لغلبة الاحتمال والثاني اي غلبة الاحتمال لا يستلزم
الاول اي غلبة الافراد كالامكان والوجوب والامتناع فان افراد الاول اكثر من الاخرين مع
كونهما احتمالين فيجوز ان يكون افراد العلة الراجحة اكثر ويكون الترجيح للتخصيص فافهم وتمسك
ابن الحاجب بان القياس اذا كانت كذلك اي منصوص العلة او مجمعا عليها او كان اصله
مخرجا نزلت منزلة نص خاص معارض للعام فيخصص بها للجمع بينهما وكذا اذا قرينة
مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد في التخصيص ابتداء على رأينا لانه وان كان
بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام قطعي فيضمحل القياس في مقابلته فافهم ولا يخفى
انه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها من الاقيسة فعلل ذلك بعدم الدليل على جواز التخصيص
بغيرها وكلما عدم فيه دليل يجب نفيه وهو غير سديد لان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في
الواقع ولا عدم المدلول فيه اقول على ان الجمع بين الدليلين حين التعارض هو الدليل مطلقا سواء
كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علته مستنبطة او منصوصة فيجب
الجمع بينه وبين العام وقد تقدم ما فيه ردا واحكاما واحتج الجبائي اولا بان القياس اضعف
من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعلته ووجودها في الفرع وخلوها عن
المعارض والكل مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه في شيئين السند والدلالة
فلو خص به الخبر لزم ابطال الاقوى بالاضعف وهو خلاف المعقول والجواب ان كلا المقدمتين

يارب

من ضعف القياس ولزوم ابطال الاقوى بالاضعف ممنوعان اما الاول فلما سيجي في السنة ان التعليل
كيف وقد بينا سابقا ان ضعف العام المخصوص لاجل توقف افادته على حكم المخصص المقارن
لتعليله المورث للشبهة فهو اضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص اقوى البتة لا شك فيه
ولا يجوز تخصيصه به واما عند غيرنا فهو لا يبالي به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف قياس اما الثاني
فلان التخصيص ليس ابطالا بل جمعا وان اريد بالابطال ما يعمه فيمنع بطلانه وفيه انه اريد هذا والمنع مكابرة
لان تغير الاقوى بالاضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والاضعف لا يعارض
الاقوى فتدبر والجواب ثالثا وانما قال ثالثا لان الاول يميل الى جوابين منقوض بتخصيص خبر الواحد
للكتاب فانه اقوى منه وتخصيص المفهوم للمنطوق اما النقض بتخصيص خبر الواحد فغير وارد لان الخبر
ظني الثبوت وعام الكتاب ظنية الدلالة فتعادلا وان ادعى القوة في ظني عام الكتاب على خاص
الخبر فلا بد من البيان واما النقض بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكر واحتج الجبائي ثانيا بحديث معاذ وهو ما
روى احمد وابو داود والترمذي عنه ان النبي صلعم لما بعثه الى اليمن قال له كيف تقضي اذا عرض لك امر
فقال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلعم قال فان لم يكن
في سنة رسول الله قال اجتهد برائي ولا آلو قال فضرب في صدري فقال الحمد لله الذي وفق رسول الله
بما يرضى به رسول الله وهو حديث صحيح وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس
بمتصل قال البخاري لا يصح لكن بشهرته وتلقي الامة بالقبول لا يقعد عن الحجية وثقه الباقلاني والطبري
واشار الى وجه الاستدلال بقوله فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلعم والجواب اخر السنة عن
الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق فالحجة منقوضة به وايضا لا يدل على امتناع التخصيص به
عند التعارض فانه اذا جوز التخصيص به فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض
واحتج الجبائي ثالثا دليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند مخالفته اي عند مخالفة القياس
عام الكتاب او السنة للمخالفة اي لوجود خلاف الائمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية
القياس فلا يصلح معارضا للعام فلا يخصص والجواب لا نم ان دليل القياس الاجماع فقط بل قد ثبت

عليه فالظاهر ان النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل لاغراض آخر واستعمالها في الطبيعة من
قبيل التجريد وهو شائع ومنه المطلق للتاكيد ولهذا لم يكن شائعا في نحو انت طالق طلاقا لان التجريد
لا يكون الا مع قرينة صارفة واما المعرف باللام اذا اريد به الطبيعة مجازا البتة لانه انما يراد اذا
لم يكن هناك استغراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكر مسئلة اذا ورد المطلق والمقيد
فلا يخلو اما ان يكونا في الحكم او السبب والاول لا يخ اما ان يختلف الحكم او يتحد والثاني لا يخلو اما ان
يكونا منفيين او مثبتين والثاني اما ان يتحد السبب او يختلف فهذه خمسة اقسام والمص بين
حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكونا في حكمين مختلفين ما اشار اليه بقوله اذا اختلف حكمهما كما
اذا قال اطعم فقيرا او اكس فقيرا تميميا لم يحمل المطلق على المقيد وهو ظ الا ضرورة مثل اعتق رقبة
لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا تملك الا رقبة مومنة فان التملك
من لوازم الاعتاق فالنهي عنه نهي عن الاعتاق ثم ينبغي ان يفصل هنا ايض بان الثاني ان تراخى
نسخ والا قيد على نحو التخصيص ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه بين الحنفية وش فيه مطلقا
سواء كان بسبب الحكمين واحدا ام لا ونقل القرافي على ما في بعض شروح المنهاج عن الكرخي فيه يحمل
في صورة اختلاف الحكم لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم نظرا
الى اليد فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ومطلق
في آية التيمم في قوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فقيدت في التيمم بالمرافق ايض ثم تخطئته بان الشافعية
لا يردون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روي عن الامام ابي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب احمد
وجمهور المحدثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد له ان المسح في التيمم الى المرافق كما عن ائمتنا في
ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الامدي لكونه اوثق من القرافي وبقبول نقله ان ش فيه فما
حجة الاستيعاب الى المرافق قلت حجتهم ان الخلف كالاصل ويرد عليه ان هذا في مقابلة النص
المطلق ويمكن ان يقرر ان اليد حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح ايض ارادة
الاطلاق بان يراد به ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من اجزاء اليد والا اجزى مسح جزء

من اجزاء الزراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة بعض معين
وهو مجهول فيكون مجملا فيقع ما صح من رسول الله صلعم انه مسح الى المرافق في رواية الحاكم رواية الوضوء
مبينا له لان الخلف كالاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما روى عمار من المسح الى الكوع بيانا
ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا اولى قلت ان ما روى عمار رضه او في درجة وفي هذا تخلص عن التعارض
قلت الم تر امير المؤمنين عمر لم يقنع بقول عمار بل روى عنه انه قال اتق الله يا عمار فتامل فانه موضع
تامل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين فاشار اليه
بقوله وان اتحد الحكم مع اتحاد السبب فان كانا منفيين فيعمل بهما اتفاقا ولا يحمل احدهما على الآخر لانه لا
تعارض لامكان العمل كما نقول في الظهار لا يعتق مكاتبا ولا يعتق مكاتبا كافرا فانه يمكن العمل بالكف
عنهما وفي شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفي تعم لا من المطلق فهو من باب آخر وهو افراد
من فرد العام وقد علم فيما سبق انه لا يخصصه الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي ان يخص عند من يخصه
مع انه لا يخص اتفاقا فافهم وفي شرح الشرح هذا مناقشة في المثال وليس هذا من دأب المحصلين والمثال
المطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق بل معهودا ذهنيا كما في اشتر اللحم اقول في رده مقصود
من الاعتراض ان نفي الحصة المحتملة كما الذي هو في معنى المطلق يعم كالنكرة فكان نكرة او معهودا ذهنيا يقع
تحت النفي فهو يكون نفيا للحصة المحتملة فيعم فليس مناقشة في المثال بل في المثال وما ذكر من
المثال ففيه ان المعهود ذهنا كالنكرة حكما يعم تحت النفي فهو ايضا من باب العام وهذا عين ما في
فانك قد عرفت ان حقيقة النكرة المنفية والكان نفي جميع الافراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة
ايضا نحو ما جاء رجل بل رجلان وقد صرح المص فيما مر ان النكرة المنفية بغير لا الجنسية ليست نصا في
العموم فيمكن ان يراد بها نفي الحصة المحتملة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققها مع حصة اخرى فهذا
ليس من العام وهو مراد الشرح ولهذا زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب ان هذا
الاستعمال يكون مجازا ولا ضير لكن بقي ههنا شيء هو ان النهي عن الفرد المنتشر يوجب حرمة الاتيان
بالجميع بل له الاتيان بالكل الا الواحد فالنهي عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن واحد من

من افراده ويتحقق الامتثال باتيان المقيد والكف عن واحد مما عداه والنهي عن المقيد يستدعي ان لا يأتي بواحد
من افراده المكافئة وان لا يأتي به ان لم يكن له افراد كثيرة ففي الاتيان به او جميع افراده يأثم فحينئذ لا يمكن العمل
بهما فلا بد من الحمل او النسخ كما في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالاولى ان المراد بالمطلق
ما لا يكون فيه قيد والكلام عاما وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان مر لكن كرر لزيادة الفائدة
ثم انه لم يذكر بحث افراد فرد من العام في كتب مشايخنا الكرام كاصول الامام فخر الاسلام ونحوها
فالاحرى الحمل على ما قلنا ويؤيده تمثيل اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد ايضا كما سيظهر
ان شاء الله تعالى فتدبر القسم الثالث وهو ما اذا ورد المثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب نبه عليه بقوله
والكلام مثبتين فان وردا معا والسبب واحد حمل المطلق عليه ان يراد بالمطلق المقيد ضرورة ان
السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد في وقت واحد ولو لم يحمل يلزم
ذلك والمعية قرينة البيان كما في التخصيص وفيه اشارة الى ان الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب
دون الندب او الاباحة اذ لا تمانع في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان ايجاب المقيد
يقتضي ثبوت المواخذة بترك القيد وايجاب المطلق اجزاءه مطلقا كقوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع
قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات فيحمل المطلق على المقيد ومن ثمه قال اصحابنا لوجوب التتابع
في صوم كفارة اليمين لان قراءة ابن مسعود مشهورة لتلقي الصدر الاول بالقبول فيقيد به مطلق الكتاب
وانما لم يحمل الشافعي ههنا لان القراءة الغير المتواترة مشهورة كانت ام لا ليست حجة فليس ههنا مقيد
حتى يحمل عليه المطلق فتدبر كذا في التلويح وان جهل التاريخ فكذلك اي يحمل المطلق على المقيد لعدم الترجيح
لاحدهما بالحكم بالتأخر حتى يكون ناسخا فيحمل على المقارنة فيترجح البيان ويقيد المطلق هذا الاظهر المطابق
للاصول ان هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من افراد المطلق للمعارضة ووجوب المقيد
اجزاءه فيحتاط في العمل فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان
المقيد مجزيا ولو كان المقيد فهو البتة وبترك العمل بما سواه وهذا مراد مشايخنا بحمل المطلق على المقيد
والحمل على المقارنة لا كما يحمله الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة

فيحتمل ان يكون ناسخا له او منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التجوز فافهم وان علم التاخر فالمقيد المتاخر ناسخ
للمطلق بالزيادة عندنا اي ايجاب المقيد ورفع للاطلاق المراد اولا اي ايجابه فلا يجزي غير المقيد
من افراد المطلق وقد كان مجزيا قبل وعند الشافعية المقيد المتاخر مخصص المطلق اي مبين انه المراد
بالمطلق اولا اي من الابتداء بطريق اطلاق المطلق على المقيد وهو معنى حمل المطلق على المقيد لنا اولا كي اقول
المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شيء من الحقيقة يترك الا بدليل صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه
الا بدليل صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه الا بدليل صارف ولا دليل صارف عنه لانه لو كان
فاما المقيد المتاخر او غيره والثاني باطل اذ غير المقيد مفروض الانتفاء فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى
المقيد والاول ايضا باطل لان الدليل الصارف يجب دلالته في زمان التكلم به والمقيد معدوم في زمان الاطلاق
فرضا وكلما عدم ذاته عدم صفته وهي الدلالة فاذن لا دليل على التقييد اصلا فالعلة التامة للاطلاق من
المقتضي وهو كونه حقيقة وعدم المانع وهو الدليل الصارف متحققة في زمان الاطلاق فالاطلاق ثابت
غير متروك فاذا جاء المقيد نسخه وزاد التقييد فانه الصواب ولا تلتفت الى ما يمكن توهمه من ان وجود
المقيد ولو متاخرا قرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا مكابرة وهل هذا الا كما يقع بكفاية وجود قرينة
ارادة المجاز في اخر العمر فافهم ولنا ثانيا الحمل فرع الدلالة يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالته عليه ولا
دلالة للمطلق على الخصوص باحدى الدلالات الثلث وهو ظاهر جدا والدلالة المجازية وان كانت من
الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذا لم يصح الحمل فيبقى الاطلاق
مرادا فيرفعه المقيد فافهم واجيب في المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم المقيد على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه
فلا يحمل مع ان الحمل هناك بالاتفاق فما هو جوابكم فهو جوابنا وبانه لازم عليكم في التقييد للرقبة بوصف
السلامة مع انه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه قلت في الجواب عن الاول نلتزم ان المطلق المتاخر ناسخ للمقيد
المتقدم كالعام فاذا تاخر عن الخاص نسخه فالدليل عليه وان دل عليه لكن المدعى غير متحقق فان قلت هذا منع
لما نقل عنكم قال ونقلكم الاتفاق ليس بمطابق لاصولنا فلا يسمع ولم يصرح واحد منا به بل قال الامام فخر الاسلام
في اثناء ابانه انتساخ اية وجوب الوصية للوالدين باية المواريث نصا والاطلاق نسخ للتقييد كما ان

يكون القيد نسخا للاطلاق ولو سلم الاتفاق فيه فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة صارفة فيدل بالدلالة المجازية
التي هي من الالتزام فلا يجري فيه الدليل اعلم ان في اقحام كلمة ربما اشارة الى كون تقدم المقيد قرينة ليس
كليا بل لابد من علم المخاطب به حين تكلم المتكلم بالمطلق ولابد ايضا من عدم ارادته رفع التقييد بها فليس هو
وحده قرينة بل لابد من انضمام امر زائد فقد ظهر ان الجواب هو الاول فقط وقلت في الجواب عن الثاني
واما السلامة فليست ارادتها تجوزا فان الرقبة لا يتناول فايت المنفعة عرفا كالماء لا يتناول ماء الورد
عرفا تحقيقه ان الرقبة موضوعة في اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم اطلق على الانسان مجازا
لوجوده بوجودها وانتفائه بانتفائها لكن لما كانت فايتة المنفعة هالكا معنى لعدم الانتفاع برقبته اطلق على
السالم وخصص بالمملوك فالرقبة مع العرف صار لمملوك غير فائت جنس المنفعة فلا تقييد وليس الامر كما
ظن ان الرقبة للعبد مطلق فتدبر ولو سلم ان الرقبة مطلقة فتقيدت بالسلامة فانتقال الذهن من المطلق
الى الفرد الكامل ظاهر والقرينة هي كماله فيه فلها دلالة التزامية مجازية بقرينة واما فيما نحن فيه فغير المقيد من
القرائن معروض الانتفاء فافهم ولنا ايضا ما تقدم في عدم جواز تاخير المخصص من لزوم التجهيل بل اللزوم
ههنا اظهر فان المطلق خاص وهو قطعي الدلالة فذكره مع غير موجب للتقييد مع ارادته تجهيل للمراد واضلال
واستدل على المختار بقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الآية فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس
ظاهرا بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه واستدل ايضا بقول ابن عباس رضي الله عنه ابهموا
ما ابهم الله والمطلق مبهم فيترك على ابهامه واطلاقه فاذا جاء المقيد نسخه واستدل بان الاطلاق معلوم
كالتقييد فلا يترك الاطلاق كما لا يترك التقييد فتامل في الحاشية ولك ان تقول ان التقييد اذا كان قرينة وبيانا
يندفع هذه الوجوه فتدبر اما اندفاع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقييد الشارع فمبسوط فلا ينافيه
الآية فانه نهي عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشيء فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق
وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد اعتبار للمسكوت الغير الظاهر واعراض عن الظاهر والنص نهي عنه
فتدبر واما اندفاع الثاني فلانه لما كان بيانا لم يبق المطلق مبهما فلا يدخل تحت قوله وهذا ايضا ليس بشيء
فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ابهامه ثم من الاعاجيب ما في التلويح

ان الخصم لا يرى قول الصحابي حجة في الفروع فكيف في الاصول فلا حجة في قول ابن عباس ولا ادري ما اراد
فانه وان ابى عنه من حيثية الصحبة فلا اقل انه اهل لسان فصيح قد اخبر بامر لغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل
وهو مستند اهل العربية قاطبة ولين تنزلنا فليس ادنى حالا من سيبويه وامثاله فافهم واما اندفاع
الثالث فلان الاطلاق ليس معلوما لكن التقييد قرينة صارفة وهو ايضا ليس بشيء لانعدام ما يعلو
قرينة صارفة حين الاطلاق الت فيه قالوا اولا كما في المنهاج في الحمل اي حمل المطلق على المقيد
عمل بالدليلين وفي النسخ ابطال لاحدهما او العمل بهما جزء من اهدار احدهما قلنا قولكم في الحمل عمل بالدليلين
ثم بل فيه اهدار للمطلق وعمل بالمقيد فان العمل بالمقيد بالمطلق يقتضي الاطلاق واجزاء كل فرد منه
وقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو اولى فان قلت انهم ارادوا ان في الحمل عملا لدليل الاطلاق
باعتبار التجوز ولدليل التقييد في معناه قلت هذا النحو من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم
امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وههنا العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تزل
وقالوا ثانيا فيه اي في الحمل الاحتياط فان المطلق ساكت عن القيد فيحتمل ان يكون مرادا والمقيد ناطق
به فلا يحتمل عدم الارادة وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط
قلنا اولا لا تقريب اذ في النسخ كذلك لانه ايضا موجب للعمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة و
اما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر ثابت بعد ورود المقيد فهذا امر زائد لا يدل عليه الدليل ولو قيل
البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا نم ان البيان اسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين
والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انتساخ احدهما من الاخر
فافهم ولو سلم الاسهلية فهو اذا لم يكن مانع عن البيانية وعدمه مم بل عدم القرينة مانع فانه موجب
لتركه على الحقيقة فافهم وثانيا اقول ما ذكرتم منقوض بالاختلاف حكما كما مر فان الاحتياط يقتضي الحمل
المطلق هناك ايضا على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع انه لا حمل عندكم ايضا و
فيه شيء فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولك
ان تدفع بانه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس ما نحن فيه ايضا موضع الاحتياط بحكم

يحمله على المقيد واقول ايضا منقوض بما اذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقييد في السبب كما سيأتي
فان مقتضى الاحتياط هناك ان لا يحمل فان سببية المطلق يقتضي الوجوب مطلقا سواء وجد في
ضمن المقيد او غيره وسببية المقيد يقتضي الوجوب في حال واحدة والاحتياط فيما كان الوجوب فيه اكثر
فيجب ان لا يحمل مع انكم تحملون فتدبر وقلنا ثالثا ان الاحتياط انما يعتبر اذا كان محل الشبهة وههنا
الاطلاق كان قبل ورود المقيد مقطوعا فلا يصح تغيره عما كان عليه الا ترى انه لم يجب صوم الشك بل
كره عندكم متنفلا ايضا فافهم وقالوا ثالثا كما في المختصر لو لم يكن المقيد بيانا بل ناسخا لكان كل تخصيص نسخا لان
مثله فان التقييد يخرج بعض افراد العام المشمولة اجماعا فلو لم يكن احد الاخراجين بيانا بل نسخا
كان الاخر كذلك قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام متراخ معارض للعام في بعض الافراد
نسخا كما ان المقيد المتراخي نسخ وبطلانه ممنوع واما التخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون
نسخا كالمقيد اجاب في شرح المختصر بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل اي قبل التقييد في المطلق
ظ اي في التقييد حكم معارض لحكم المطلق واذ هو متاخر يكون ناسخا البتة اما التخصيص فدفع لبعض
الحكم الاول فقط من غير افادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لا بد له من الحكم في الناسخ فلا يكون نسخا والحاصل
منع المماثلة وابداء الفرق وقد يعترض بانه ليس في المطلق حكم المقيد اصلا لا موافقا ولا مخالفا وح
يتوجه اليه ما في التحرير انه مبني على طريقة الفريقين اما طريقة الشافعية فلان المطلق محمول عندهم على
المقيد ففيه حكم المقيد واما طريقة الحنفية فلانه لو لم يكن حكم من قبل فاي شيء ينسخ وفي صورة عدم
الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن لحكم كل فرد واما المطلق فانما يوجب الحكم فيه نفسه من
غير تضمن لحكم التقييد فافهم قيل في حواشي مرزاجان في التخصيص ايضا حكم جديد مخالف لحكم العام
لم يكن فيه فلا فرق مثاله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا وهو عالم اقول محصل الفرق بين التقييد و
التخصيص ان التقييد من حيث هو هو يقتضي ايجاب شيء زائد على المطلق فيصلح ناسخا واما
التخصيص فهو من حيث حقيقة لا يقتضي الايجاب اصلا بل انما يقتضي الدفع لبعض الحكم
فقط الا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة من الحنفية واذا لم يكن التخصيص مقتضيا

لحكم فهو بحقيقة لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن من قبل بل كان مخالفة واذا تحقق الفرق فلا
مماثلة بينهما وهذا ايضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا بكلام مستقل مفيد للحكم في بعض
الافراد بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو ايضا مفيد لحكم لم يكن واما الاستثناء فليس
تخصيصا اصلا ولئن تنزلنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم العام
فيلزم ان يكون نسخا وهو كاف للاستحالة واما ان التخصيص بحقيقة لا يتحقق حكما فلو
سلم لا يضرنا وانما يضر لو ادعينا كونه بحقيقة ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار
الخصوص فالحق في الجواب هو الاول فاحفظه القسم الرابع هو ما اذا كان في حكم لكن في
سببين فنبه عليه بقوله اما اذا اتحد السبب مع كون الحكمين واحدا كاطلاق الرقبة في
كفارة الظهار قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
من قبل ان يتماسا وتقييدها بالايمان في كفارة القتل قال الله تعالى ومن قتل مومنا خطاء
فتحرير رقبة مومنة فعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار
بالايمان بل تجزي الكافرة في الكفارة ايضا وعند الشافعي فيحمل واختلف اصحابه فاكثر
اصحابه مراده بالحمل الحمل بجامع وهو الصحيح عندهم والحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة
لغة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة
لغوية تدل على الارادة لغة والثاني لا يستلزم الاول اي الزيادة الشرعية لا يستلزم
ارادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام بالاتفاق فمع كونه دليلا شرعيا يصلح
مخصصا لغة فكذا ههنا ولا استحالة في تبيين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة قلت
مسئلة تخصيص القياس العام ايضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس
العام ليس لانه قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن بل لانه
دليل شرعي عارض دليلا شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية ولا تعارض في الشرعيات
فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد به بهذا فالتخصيص او تقييد المطلق به بهذه الجزوية

الفروع الشرعية وهو دفع التعارض فليس هذا من اللغو في شيء فتامل فيه وتذكر ما اسلفنا
في مسئلة تخصيص القياس على راينا فانه شرع قطعا اذ حاصله انه يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما
يتناوله بمعارضة دليل اقوى هو القياس ثم بعد لا يخلو عن كدر فان هذا انما يصح اذا تعارضا ولم
يعلم التاريخ عندنا واما اذا لا صح اصالة القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن وكذا
على راي الشافعية مطلقا فان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المزيد القياس
قرينة فالتخصيص والتقييد اذا لغوي فتدبر وقيل يحمل مطلق الا المعارض كمقيدين متضادين نحو اعتق
رقبة عند حلول حادثة واعتق رقبة كافرة عند اخرى واعتق رقبة مومنة عند ثالثة فح لا حمل
والا لزم ايجاب متضادين لنا اولا شرط القياس عدم معارضة نص بما يفيده القياس وههنا المطلق
دل على اجزاء مطلق في هذا المطلق المقيد كان او غيره لانه عام بدلا فيثبت بدلالته على كل فرد هذا
المقيد كان او غيره والقياس يقتضي عدم الاجزاء الا بهذا المقيد فعارض المطلق القياس ففات
شرطه فيبطل نفسه فما في التلويح ان وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن وجوب المقيد
فما يفيده القياس هو هذا فلا ينافي وجوب المطلق بل يوكده فلم يفت شرطه اعني ساقطة
فتدبر وجهه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيد وغيره ويجزي
لو اتى به في اي واحد كان في ضمن هذا المقيد او غيره لا وجوب شيء من خصوصياته والقياس يقتضي
وجوب هذا المقيد بحيث لا يجزي غيره من افراد المطلق ولا شك في المنافاة فاثبت ولا تخبط
ولنا ثانيا ان الحكم في الاصل هو عدم اجزاء غير المقيد وهو ليس حكما شرعيا عندنا فلا يصلح لكونه اصلا
للقياس مثلا نص كفارة القتل انما يوجب ايجاب المومنة واما عدم اجزاء الكافرة فبالاصل فلا
يصلح هذا اصلا للقياس ويرد عليه انا نعدي ايجاب المقيد وهو حكم شرعي فيلزم ايجابها في
الثاني فوجب الحمل وما قال صدر الشريعة ان ايجاب القيد يشتمل على شيئين احدهما
اجزاؤه ولا فائدة في تعديته لان اجزاء المومنة في كفارة الظهار بالنص المطلق والاخر عدم
اجزاء غيره وهو الكافرة مثلا فليس في الاصل حكما شرعيا فانه انما يدل على اجزاء المومنة واما

يا الله يا الله

عدم اجزاء الكفارة قبل الاتصال فيه زوائد فانا نعدي وجوب القيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب
وهذا حكم شرعي فيجب ان يجب كفارة الظهار فلا يجزي غيره البتة فافهم وتامل فانه انما يرد فيما اذا كان الحكم
الايجاب واما اذا كان اباحة فلا كما لا يخفى ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الحمل في كفارة الظهار وغيرها خاصة
هو ان القتل من اعظم الذنوب فيكون ساتره او مكفره اقوى ولا يلزم منه كون ساتر الذنوب التي دونه
على مثال تلك القوة واعترض عليه بان القتل وان كان من اعظم الذنوب لكن القتل الخطا ليس من الكبائر
اذ لا صنع فيه ولا اثم للحديث المشهور وانما وجب الكفارة لترك التثبت ويجوز ان لا يكون
اعظم بل الظاهر ان الافطار في نهار شهر رمضان اعظم من ترك التثبت في القتل ما قلتم عليكم من ان
ساتر القتل ساتر صغيرة فيجب ان يكون ساتر الكبيرة اقوى ولا اقل من المساواة والاستدلال على عظمية
هذا القتل يعني الخطا بوجوب الدية غير صحيح فانه لجبر المقتول كما اذا اكل مال الغير عند المخمصة يجب عليه الضمان
مع ان لا ذنب فيه لانه لجبر حق المالك وهذا كلام متين الا ان يحرر على طريقة منع الاعظمية الا ان يقال ان
القتل لما كان قبيحا في نفسه اعظم القبح فترك التثبت فيه ايضا من اعظم الذنوب الكبائر فتامل فيه الحاملون
مطلقا قالوا كلام الله تعالى واحد فلا يختلف اطلاقا وتقييدا بل يفسر بعضه بعضا فيجب الحمل وهو ليس بشي
فان وحدة الكلام لا ينافي الاختلاف بالاطلاق والتقييد حسب اختلاف التعلقات مع انه يفيد النسخ
مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف القسم الخامس هو ما اذا ورد في السبب
فنبه عليه بقوله ولو كان الاختلاف تقييدا واطلاقا في سبب الحكم الواحد كاد واعن كل حر وعبد في رواية
عبد الله بن ثعلبة روى عبد الرزاق عنه انه خطب رسول الله صلعم قبل الفطر بيوم او يومين فقال
ادوا صاعا من بر او قمح بين اثنين او صاعا من تمر او شعير عن كل حر وعبد صغير او كبير كذا في الحاشية
مع رواية من المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلعم فرض زكوة الفطر من رمضان
على الناس صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين كذا في الحاشية
فلا حمل للمطلق على المقيد عندنا خلافا للشافعي اعلم ان هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد
من باب افراد فرد من افراد العام وقد مر انه ليس مخصصا فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد

التقييد الا ان يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم مخصص فانقلت يجوز ان يراد بالمطلق ما لا تقييد
سواء كان عاما او مطلقا او بالمقيد ما اشتمل على التقييد قلت لا يصح هذه الارادة والا يلزم منه كون افراد
فرد من العام مخصصا عند الشافعي مع انه ليس كذلك نعم يصح هذا التاويل في السفيين فان الحكم هناك عدم
حمل اتفاقا فلا يلزم منه الا عدم تخصيص افراد فرد من افراد العام وهو مؤكد لما سبق فتامل فقد ظهر انه لا ملجأ في
هذا الا فيه الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة اخرى وهي زيادة الاعتناء بشان المسلم او انه اخرج
مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا من مواضع المفهوم فتدبر قلنا الاحتياط فانه
في ابقاء المطلق على الاطلاق ليجب الواجب مع السبب المطلق والمقيد ولنا عدم المنافاة بين سببية
المطلق والمقيد فقد يكون لشيء اسباب شتى والمقتضي للحمل انما يكون المنافاة واذا انتفى بقي الكلام على
على الحقيقة اقول تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد في السببية والا يمنع الاحتياج الى
القيد كان المطلق غير تام في السببية فلا يفضي الى الوجوب فتحقق فتمامية المطلق مناف لسببية
المقيد فانقلت عدم الجزء سبب تام لعدم المركب وكذا عدم الجزئين فلم يمنع تمامية الاول سببية
الثاني قال ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزئين لان العلة للعدم حقيقة عدم علة الوجود وهما فردان
له فليسا علتين حقيقة حتى يكون سببية احدهما للاخر ثم اعلم ان هذا لا يتوجه في المثال المعروف
فان ادوا عن كل حر وعبد انما يقتضي سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل حر وعبد
من المسلمين يقتضي سببية كل واحد من جزئيات مسلمهم فان الحكم في العام على العام الا فراد ولا تزاحم
في الاسباب وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكر نعم هذا الايراد متوجه الى مسئلة
المقابلة لعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التزاحم فتدبر والحق ان يحمل ههنا المقيد
على المطلق لا بمعنى ان المراد منه ذلك فانه ممتنع لانه يلغو القيد حينئذ بل بمعنى ان المقيد سبب لان المطلق
سبب والمقيد مشتمل عليه فسببيته لاشتماله على السبب حقيقة وبينهما بون بعيد فان الاول
من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا ان الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فتدبر فانه كلام جيد
ويمكن حمل كلام القوم على هذا فان اطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع كما

يقع هذه الدعامة بسبب لبقاء السقف فافهم **فصـــل في الامر** هذا اللفظ اي اللفظ الـ
المؤلف من أ م ر حقيقة في القول في القول المخصوص وهو القول الطالب للفعل حتما مجاز في الفعل بكسر الفاء
وقيل هذا اللفظ مشترك بينهما لفظا وقيل هذا اللفظ موضوع لمشترك بينهما فهو متواطئ وهو الامر
الداير بين الفعل والقول المخصوص لان الفعل الاعم من الاول وغيره فما قيل لدخول النهي في الامر و
الاخبار وساير الالفاظ ولم يتحقق احد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر
في القول المخصوص مجازا ورد بان استعمال الاعم في الفرد ليس من المجاز في شيء ولك ان تقول ان اطلاق
الاعم على الاخص بوجهين احدهما ان يراد به المعنى الكلي يقصد منه الاخص لتحققه فيه ولا شك في كونه حقيقة
وثانيهما ارادة الاخص بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك في كون هذا الاطلاق
مجازيا واذا تمهد هذا فنقول يلزم ح تجويز لفظ الامر مستعمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة
لكن بعض القائل بالتواطي يلتزمه لكنه بعيد عن الانصاف فنقول لنا تبادر خصوص القول المخصوص
من لفظ الامر عند اطلاقه من دون قرينة فليس للمشترك والا لتبادر المطلق لا الخصوص ولا
بمشترك موضوع لهما وما في شرح المختصر لو كان مشتركا لفظيا لتبادر الآخر او لم يتبادر شيء مبني
على اختلاف الرأيين في علامة الحقيقة فمن قائل قال علامتها تبادر المعنى نفسه ومن آخر قال
عدم تبادر غيره سواء تبادر هو ام لا والحاصل لو كان مشتركا لكان حقيقة فيهما فتبادر الآخر ايضا على
الرأي الاول او لم يتبادر شيء على الرأي الثاني لكن يبقى المناقشة بان الرأي الثاني لم يعتبر
عدم تبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رأيه لم يتبادر شيء فتأمل فيه فالاولى
ما في الحاشية ان المعنى لو كان مشتركا بينهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساوي نسبتهما
الى اللفظ قيل في شرح الشرح معناه لو كان مشتركا بينهما لتبادر كل من معنييه خطورا عند عدم
القرينة او لم يتبادر شيء ارادة بناء على عموم المشترك ورد في حواشي مرزا جان بان التبادر
خطورا ليس من علامة الحقيقة لتصريحهم بسبق فهم الجزء على فهم الكل وفهم الملكة على فهم العدم
مع ان اللفظ ليس حقيقة فيهما وانما المخطور اول الخطور من اللفظ اولا وبالذات للمفهوم بلا

مطابقة لان الوضع للكل بهذا انه هو المدلول والخطور للجزء واللازم كالملكة بالواسطة وان
كان التحصيل في الخارج او مطلق التصور بالعكس اذ المراد من الخطور المذكور خطوره من اللفظ بالذات
وهذا كما قالوا ان ثبوت الحيوان لزيد بواسطة الانسان وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان
وعلة له وقد حقق في محله فارده ويمكن ان يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة
حال عدم القرينة المعينة عند من يعم المشترك اولم يتبادر شيء ارادة عند من لا يعم فقد برهن ان
القائل بالاشتراك اللفظي لا يقنع بهذه المقدمات بل يدعي تبادر الكل معا خطورا وبدلا
ارادة ويستند بان اهل اللغة تعرضوا الكلا معينه وهم لا يدولون المجازات فقد يرد استدلال
على المختار اولا بلزوم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه حقيقة في القول قطعا
واذا كان مشتركا فيختل بالفهم وعورض بالمجاز فانه مخل بفهم المراد ايضا فيلزم ان لا يكون مجازا فيه
وقد تقدم الترجيح ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير
ولعل المستدل ظن بطلان القول به ضروريا فانتهض لابطال الاشتراك اللفظي فافهم واستدل
ثانيا لعدم الاشتقاق منه باعتبار المعنى الثاني فلا يقال امر او آمر كما يقال اكل ولو كان حقيقة فيه لصح
الاشتقاق كسائر الحقائق اقول انما يتم لو كان الامر بمعنى الفعل مصدرا وهو ممنوع لجواز ان يوضع
له على انه شيء لا على انه حدث فلا يلزم الاشتقاق تفكر ففيه دقة ظاهر هذا الكلام يقتضي ان الامر
عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدري لكن لا من حيث انه معنى مصدري
وحدث قائم بالفاعل بل باعتبار انه شيء من الاشياء وكتب اللغة حاكمة بانه موضوع
للشيء المطلق الشامل للفعل ويشهد ذلك الاستعمال الفصيح وعلى هذا فالجواب اظهر وقال
في التحرير ان اشتق منه فلا اشكال والا فكالقارورة لا يجري فيه الاشتقاق كما لا يطلق القارورة
على غير الزجاج وان وجد فيه ما فيه اما اولا فلانه شك في الاشتقاق وعدمه مع ان العدم
مقطوع واما ثانيا فلان جعله كالقارورة يوجب جواز الاشتقاق في الاصل والمانع طار
وليس كذلك كذا في الحاشية واما ثالثا فلان عدم اطلاق القارورة على غير الزجاج لان الزجاج

داخل في مفهومه وما المانع في امر وآمر فانه كاكل وآكل كذا قيل والجواب عن الاول فانه تنزل
لانه شك وعن الثاني ان التشبيه لا يوجب ان يكون من جميع الوجوه بل المقصود انه جامد
كالقارورة فان الزجاج ماخوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق وطريان المانع في القارورة
لا يضر تشبيه الجامد من الاصل به في الجامدية المطلقة وبه اندفع الثالث ايضا مع انه كلام على المستند
فتدبر فما استدل ثانيا بلزوم اتحاد الجمع على تقدير الاشتراك اللفظي مع انه في الفعل امور وفي القول
اوامر اشكل عليه ان فواعل ليس من ابنية جمع ولذا قيل انه جمع آمرة وقيل انه فاعل جمع امر كاكاهل
والكلب وكيفما كان ان حاصل الدليل ان جمعه باعتبار معنى الفعل امور وفي القول اوامر فيه
مجاز لان الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز لانه دل على انه غير متواطئ فلو لم يكن مجازا لزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله ويجاب بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف
باعتبار كل حقيقة واجاب عنه ايضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار
المعنيين الحقيقيين والنظر تابع للاغلب فيكون مما يجري في الاغلب حقيقة في الفعل ويكون
الجمع بحسبه امور وقد بلغ في بيانه مبلغا وحقق ان التبادر مساو وكتب اللغة مشحونة بذكر
المعنيين على السواء اقول ولك ان تعارض بانه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف
اما الملازمة فللزوم خلو لفظ على ذلك التقدير عن معنى وضعي لو استعمل فيه كان حقيقة
سواء استعمل فيه اولا فان الامور بزعمكم ليس له معنى وضعي والاصح استعماله في
القول حقيقة لانه فقط موضوع بزعمكم والاستعمال فيه حقيقة ثم الكد وقال كيف وهذا الجمع ليس
اللغوي بل من التجوز ولا قياس في اللغة فهو اختراع البتة واذ ثبت لزوم خلو لفظ عن معنى وضعي و
هو ممتنع وان جاز كون لفظ مجازا من غير حقيقة لانه من اي شيء ينقل الى غير الموضوع له لزم
كون الامر حقيقة في الفعل ايضا فتدبر وهذا غير واف فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم
الوضع في الجمع كيف ولا بعد في ان يقول الواضع وضعت لفظ الامر للقول المخصوص واوامر
للجماعة وامور لجماعة من ملابساته وقد صرح المص ان التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع

الجمع فاول لانه لزوم الاختراع وبهذا يندفع الايراد الاول ايضا لان ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي
مغاير له باعتبار الحقيقي ممنوع كيف وقاعدة التغليب في التثنية والجمع مشهورة كيف وقد ذهب
الحنابلة والحنفية مع انهم من العرفاء بلسان العرب العرباء وقد حكموا على جموع المذكرين السالم
بانه جمع المذكر باعتبار المعنى المجازي وبان لك ايضا ان ما ذكره لا يصلح للمعارضة نعم
لو قرر المنع بان عدم اصالة الاشتراك لا يوجب الا ان لا يحمل عليه اذا دل القرينة وثبت
من اهل اللغة انه حقيقة فيهما لم يبعد فتدبر قائلوا الاشتراك قالوا اطلق لفظ الامر عليهما اي
القول والفعل والاصل الحقيقة فيحمل عليهما وهو الاشتراك وقد تقدم جوابه وهو ان الاصل
عدم الاشتراك وذلك ان تقرر بانه اطلق عليهما على السواء والا لما نوقض كتب اللغة والاصل
في اللغة الحقيقة دفعا للترجيح من غير مرجح وح لا يتوجه الجواب قائلوا التواطؤ قالوا الكل من
القول والفعل امران اشتركا في عام فيجعل اللفظ المستعمل فيهما له دفعا للاشتراك والمجاز
فانهما خلاف الاصل قلنا القول بالتواطؤ قول حادث فان كونه حقيقة في القول المخصوص
بخصوصه مجمع عليه قبل هذا القول فلا تردد ح في كونه للقول حتى يرجح الاشتراك المعنوي فان
يحمل بالاصالة عند التردد ولا غير فافهم ثم الامر اقتضاء فعل حتما خرج به الندب استعلاء
ورد عليه لا تترك نوعا فان نوعه وهو النهي اقتضاء وفعل هو الكف حتما استعلاء لما مر ان لا
تكليف الا بالفعل وهو الكف في باب النهي وشخصا فان شخصه مقتض للفعل المنهي تركه
واجيب بان المحدود الامر النفسي فيلتزم كونه امرا فانه طلب الكف القائم بالطالب
بالنسبة اليه ونهي بالنسبة الى المكفوف عنه وفيه ما فيه فان غرض الاصولي لم يتعلق بالنفسي
بل الالفاظ فالمناسب ان يحد الامر اللفظي واجيب بان المراد بالفعل فعل هو مبدأ الاشتقاق
والنهي ليس فيه طلب الفعل المبدأ بل بفعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فانه لم
يطلب فيه الترك الذي هو مبدأ الاشتقاق والاوجه في الجواب ان المتبادر الاقتضاء
... وذلك ليس في النهي بالذات لان المقصود في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن لما لم يكن في

وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصودا اوليا وفي لا تترك
عدم الاقتضاء للفعل المنهي تركه اولا وبالذات اظهر لكن بقي ههنا انه لا يصدق على الكف
كيف ولا فرق بين كفوا عن الزنا وبين لا تقربوا الزنا فالحق ان المقتضى بالذات عدم الزنا
الذي هو المكلف به وانما امر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الاول مقصودا
بالذات دون الثاني تحكم فتدبر وانصف ثم ان البعض زادوا وقالوا اقتضاء فعل غير كف
حتما اي الآخر فح لا يتوجه اليه السوال عن الاصل لكن يتوجه اليه النقض بنحو الكف واجيب
بان المراد اقتضاء بالنظر الى الهيئة والصيغة ونحو الكف انما يدل على اقتضاء الكف بالمادة
والهيئة انما هو لاقتضاء وطلب للفعل فافهم واما الاستعلاء احترازا عن الدعاء والالتماس
فهو شرط في الامر عند اكثر اصحابنا من مشايخ الماتريدية والآمدي من الاشعرية وصححه في المحصول
للامام فخر الدين الرازي من الاشعرية وايضا وهو راي ابي الحسين من المعتزلة لزم العقلاء
الادنى بامر الاعلى يعني لو قال الادنى للاعلى امرتك بكذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لما صح هذا القول
فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم كما اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا
تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فلا تقريب وعند المعتزلة يجب العلو
في الامر والا كان دعاء والتماسا وليس لهم دليل عليه وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري لا يشترط
هذا اي العلو ولا ذاك اي الاستعلاء وبه قال الاكثر الثالث فعيه وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى
حكاية عن فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تأمرون ولم يكن للقوم
علو عنده ولا استعلاء فانهم كانوا في حماقتهم من ظنهم اياه ربا وفيه ان فرعون لما اخذه
الدهشة لما راى من الآية البينة والمعجزة القاهرة من اليد البيضاء وصيرورة عصاه حية و
علم انه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه اضطر الى اعانة العلماء بالتدبيرات التي لا تغني
من الحق شيئا فهناك عنده صحة الاستعلاء بل علو حقيقة لان للعلم درجة في نفس الامر
فيه رد على من زعم انه تام في نفي العلو ولك ان تقول ان فرعون انما سألهم عن امر يوجب اتحام

افحام موسى ع م ولم يكن شيئا في نفس الامر يوجب افحامه ويرد الآية العظيمة بل جل ما
كان عندهم من هو ساحرهم وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه منهما سكتا وللجاهل
المكابرون في نفس الامر ولا وجه للعلو اصلا وقصارى الامر الاستعلاء لنظر فرعون اياهم
علماء وظنهم انفسهم كذلك فافهم وقيل مجاز من المؤامرة اي المشاورة بمعنى ان المجرد استعمل
في معنى المفاعلة او مجاز عن الاشارة ابتداء ورد بانه حقيقة في القول المخصوص فلا يترك
الاصل وفيه ان هاهنا ضرورة في ترك الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي للامر وله
فافهم ونظيره قوله اي قول عمرو بن العاص لمعاوية او حصين ابن المنذر ليزيد بن المهلب كذا
في التقرير كذا في الحاشية امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما فانه
لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا لحصين على يزيد ابن المهلب
مع انهما استعمل لفظ الامر والقصة على التقدير الاول ان ابن هاشم خرج مرارا على معاوية
فاسر فاشاره عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتله معاوية فلم يقتله فاطلقه ثم افسد واراد
الخروج فقال عمرو بن العاص ما قال وحد القاضي بالقول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به
وارتضاه جمهور الشافعية وفيه دور من وجهين احدهما ان اخذ مشتق الحد وهو المامور
من اخذ
والمامور به في الحد والآخر الطاعة لان الطاعة موافقة الامر واجيب اولا بان علمنا الامر من
حيث هو كلام كاف في علمنا المخاطب به وهو المامور وعلمنا ما يتضمنه الكلام وهو المامور به
وفعل مضمونه هو طاعته فح توقف الامر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء
على معرفته بوجه فلا دور ولا يخفى ما فيه لانه ان اراد مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة
المامور به وفهم الطاعة البعد وان اريد الكلام المقيد بالقيود فالدور عائد قطعا كذا في التحرير وهذا غير
واف فان مراد المجيب ان الامر معلوم بوجه عرضي هو الكلام والمقصود معرفته بالكنه او بالرسم
الجامع المانع ومعرفته بهذا الوجه يستلزم معرفة المامور بالوجه وهو المخاطب بالكلام وكذا المامور
بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه اتيا بمضمونه فاخذت هذه الاشياء المعلو

بالوجه المذكور في الحد او الرسم وخرج الحاصل ان الامر الكلام المقتضي اتيان المخاطب به فلا يرد
اصلا لكن ينبغي ان يراد بالاقتضاء الاقتضاء الحتمي الا ان يبنى على ما اشتهر من الشافعية ان
المندوب مامور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه واجيب ثانيا بان معرفته بوجه عرضي يمتاز
به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد والمقصود معرفة حده فيحصل معرفة
هذه الاشياء الموقوفة على الامر فيؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الامر فلا دور لتغاير الموقوف
والموقوف عليه والفرق بين هذا والاول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف عليه
ان الموقوف عليه هناك الامر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع اقول الفت
اخذ العرضي في الحد يخرجه عن الحدية لان المجموع من الداخل والخارج خارج ولا يصح الحدية وههنا قد اخذ
المامور والمامور به وكلاهما خارجة عن حقيقة الامر قلت قد يكون الحقيقة المحدودة ذات تعلق
واضافة لا يمكن ملاحظتها الا بلحاظ المتعلقات فملاحظة المتعلقات لتحصيل تلك الحقيقة لا تخرجه
عن الحدية كما في حد احد المتضايفين فانه لابد فيه من اخذ حد المضايف الآخر فانه لا يلزم ان يعتبر
الخارج محمولا بل انما يعتبر متعلقا من المتعلقات فافهم واجيب ثالثا بان حصول الشيء بنفسه في
العلم الحضوري غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلق في العلم الحصولي فالمطلوب العلم بالحد والحصولي
والموقوف عليه بهذه الاشياء الحضوري فلا دور لاختلاف نحو الادراك ورد هذا الجواب العلم
بان ما اخذ في التعريف لابد من تصوره ولا يكفي حضوره لان التعريف تحصيل صورة عن صور
متعددة فلم يختلف جهة الادراك اصلا ولهذا لم يكن الحضوري كاسبا اذ لا حصول فيه اصلا
فتفكر ثم هو منقوض بامر تاب بفعل كذا لانه قول يقتضي طاعة المامور بفعل المامور به الا ان يخص الامر
النفسي بالتعريف ويلتزم كونه امرا واعلم ان هذا الايراد غير مختص بتعريف القاضي بل
وارد على المختار ايضا فالجواب انه خبر عن الامر فليس فيه الطلب بل اخبار عنه وكذا ليس قولا
مقتضيا لطاعة المامور بالذات بل اخبار عن قول الملك ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه
امرا باعتبار النفسي فانه اخبار عن امر فان اريد به انشاء الامر مجازا فهو امر لفظيا كان او نفسيا

نفسيا فانه لا فرق بينه وبين افعل كذا فتدبر وقال جمهور المعتزلة الامر قول القائل لمن دونه
افعل واورد عليه التهديد ونحوه فانه قول لمن دونه افعل مع انه ليس امرا واورد قول الحاكي والمبلغ
وامر الادنى للاعلى استعلاء فانها اوامر مع عدم صدق الحد عليها لان ما عدا الاخير ليس قول الآمر
واجيب بان المراد افعل حقيقة وفي التهديد ليس افعل حقيقة وفي الحكاية والتبليغ ليس قوله
ولا امرا منه فان القرآن ليس قول النبي ولا امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل قوله تعالى وامره تعالى
وهو القائل حقيقة وامر الادنى للاعلى استعلاء ليس عندهم امرا لغة بل لغة عرفا فلا باس بخروجه اقول
او يقال الادنى اعم حقيقة او ادعاء وفي امر الادنى للاعلى علو الادنى ادعاء وهذا احسان الى من لا يقبله
فهو ضائع وقال قوم منهم الامر ارادة الفعل واورد بان المهدد لعذره في ضرب عبده وفي بعض النسخ
المهدد ان هدده غيره وعلى هذا قوله لعذره يتعلق بقوله يامر عبده بفعل ولا يريد اتيانه به ليتم العذر
لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر قد يتخلف عن الارادة فلا يكون عينه ولا يخفى انه يجري مثله
في الطلب فانه يامر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق ان
هذا ليس امرا حقيقة بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم ان يقولوا ارادة صورة فتدبر والتفرقة
بين الارادة والطلب بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم عند الخصم فانه فسر
الارادة بما لا يستلزم الوقوع فان الارادة عندنا صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
فلا يتخلف المقدور ولذا قال الامام الهمام فيما روي عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون امره
وعند المعتزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد نفع او علم مصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا
تعلق هذا النحو من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولك ان تقول الارادة
تكوينية وهي ما ذكر ويجب وقوع المراد في القديمة بحسبها وتشريعية وهو تبيين المشروعات واقتضائها
مع الرضاء واعطاء المثوبة وهي لا تستلزم المراد قطعا ولعلهم ارادوا هذا النحو من الارادة وبهذا فسر
بعض ثقاتنا من اهل السنة رفعهم الله تعالى وخذل اعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاندفع بما قررناه او قررنا ما في المختصر لو كان الامر ارادة لوقعت المامورات

كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل ابو اسحق على ابطال كون الامر ارادة بان المديون
الحال مامور بقضائه ولو حلف المديون ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث
لعدم قضائه في الغد فدل على ان الشرط لم يوجد وانه تعالى ما شاء والا حنث فثبت ان الامر بدون
المشية وهي الارادة فالامر غيرها وفيه ما فيه اما اولا فلان الاستثناء بالمشية ابطال لليمين فلا حنث
فلا حنث لاجل هذا لا لانعدام وجود المعلق عليه واما ثانيا فلان الارادة القولية غير التكوينية كذا في
الحاشية وان حقيقته رجع الى ما قررنا مسئلة صيغة افعل ترد لعشرين معنى الايجاب
نحو اقيموا الصلوة وهو الامر حقيقة الندب نحو فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ليس امر ايجاب باجماع
الفقهاء ممن يعتد بهم خلافا لداود الظاهري واتباعه وليس امر اباحة كما زعم بعض مشايخنا والا
ضاع الشرط والعذر من قبلهم ان الشرط خرج مخرج العادة والحق ان الكتابة احسان فيكون
مندوبة الا ان يضر المسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له التاديب نحو ما روى الشيخان عن عمر
بن سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلعم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلعم
سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك وعند ان حق هذا الامر للايجاب وهو بعيد كيف والمخاطب
صبي غير مكلف مطلقا على ان نص كلوا مطلق والفرق ان الندب لثواب الآخرة اي يكون هو
المقصود منه والتاديب لتهذيب الاخلاق وهو المقصود منه وربما يستجلب الثواب وهو لا ينافي
مقصودية التهذيب ولهذا ادرج بعض في الندب الارشاد نحو استشهدوا واو ذلك لمنافع الدنيا
خاصة الاباحة نحو كلوا واشربوا كذا قيل ولما كان هذا محتملا للايجاب ايضا لان الامر بالاكل
للتكرار والاكل والشرب بحيث يدفع الهلاك واذى المرض فرض قال والاولى في التمثيل واذا
حللتم فاصطادوا فانه بعد الاحرام مباح قطعا التهديد نحو اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير الانذار
وهو الابلاغ ولا يكون الا في تخويف نحو قوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتنان نحو قوله تعالى
كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد قالوا مما رزقكم الله تعالى قرينة صارفة
عن الاباحة يكون مما سيوجد بخلاف الامتنان وبعضهم عموا فلم يعدوه الاكرام نحو قوله تعالى ادخلوها

لاهل الجنة ادخلوها بسلام آمنين [10] التسخير نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين خطابا لمن اعتدى في السبت
من اليهود بصيد الحيتان وكان الاصطياد حراما فيه في شريعتهم [11] التعجيز نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله [12] الاهانة نحو قوله تعالى كونوا حجارة اذ ليس المقصد صيرورتهم
حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون [13] التسوية نحو قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا او
بما اذا عطف النهي عليه وهذا لدفع توهم الرجحان والاباحة لدفع توهم التحريم [14] الدعاء نحو اللهم اغفر
لي [15] الالتماس نحو افعل لمساوي [16] التمني نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بادعاء
ان الصبح صار من المستبعدات مبالغة في طول الليل الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما
الاصباح منك بامثل [17] الزجر نحو ذلك القول حال كونه القائل مترقبا للاصباح ووضح منه
الغرق وقد ادرج في التمني ايضا [18] الاحتقار نحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وآله واصحابه وعليه
الصلوة والسلام بل القوا ما انتم ملقون خطابا بالسحرة والمقصود منه الاحتقار وذلك قد يكون
بمجرد الاعتقاد من دون ان يفعل فعلا والا على الحقارة دون الاهانة فانه لا يكون الا بالفعل
[19] التكوين نحو قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة الى اخرى
كما في التسخير وقد ادرج بعضهم في التكوين [20] التخيير قوله صلعم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي تختار في
الفعل وقت زوال الحياء وقد ادرج بعضهم بعضا في البعض اشرنا اليه [مسئلة] صيغة افعل عند
الجمهور حقيقة في الوجوب لا غير وعند ابي هاشم وكثير للندب وهو قول الشافعي من القولين
فانه قوله الآخر انه للوجوب وله في النهي قول واحد هو انه للتحريم وهو تحكم فان كلاهما صيغتان طالبا
فكون احدهما للحتم دون الآخر تحكم واما ان طلب الاجتناب عن المفسدة اهم من جلب المنفعة
فامر عقلي لا لغوي فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة وله ان يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز
كون احد الصيغتين للطلب الحتم دون الاخرى وقد يدفع بان استعمالهما بالاستقراء
على نمط واحد فالتحكم لازم قطعا وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم وقيل هو مشترك بينهما
اشتراكا لفظيا وروي ايضا عن الشافعي وقيل هي موضوعة لمشترك بينهما وهو الاقتضاء

حتما كان او ندبا وروي عن الامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي ونسب الى مشايخ
سمرقند وقال الاشعري والقاضي من الشافعية لا ندري لايهما بخصوصه فقد اضطرب النقل عن
الاشعري فبعضهم نقلوا انه يستيقن ان الامر موضوع لواحد من الوجوب والندب او الاباحة
ايضا لكنه يتردد في انه لايهما وبعضهم نقلوا انه يتردد في انه لاي من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض
شراح المنهاج عن الحاصل وبعضهم نقلوا انه يتردد في انه للوجوب او الندب او الاباحة
او التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين يبتني الامام فخر الاسلام قدس سره وقال
ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي يعني بناء على راي المتوقف فانه يتوقف في
النهي ايضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل فسقط ما في التلويح المتوقفون في الامر متوقفون في النهي
لكن التوقف في الامر انه للوجوب او الندب بعد التيقن في انه لطلب الفعل وفي النهي التوقف
في انه للتحريم او الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهداد
في رده ان المتوقفين في الامر انما توقفوا لانه يجيء لمعان كثيرة منها التهديد وفيه المطلق فلزم التوقف
في انه لطلب الفعل او لطلب الترك والتهديد عليه والنهي ايضا قد يستعمل في غير طلب الترك
كالتحقير ونحوه فلم يعلم ان موجبه طلب الترك او غيره واذا كان موجبهما غير معلوم اصلا ولم يعلم
انهما يطلب الفعل او الترك او لا لزم عدم الفرق بين الامر والنهي فتامل وقيل امر الله تعالى للوجوب
وامر الرسول صلعم للندب وقيل هي حقيقة في الاباحة وقيل هي مشتركة بين الثلثة من الوجوب
والندب والاباحة ونسب الى الروافض ايضا وقيل هي موضوعة للقدر المشترك بينها وهو
الاذن سواء كان مع المنع عن الترك او لا ونسب الى المرتضى الرافضي وقال الشيعة فيما
اختاروا هي مشتركة بين الاربعة الثلثة المذكورة والتهديد فتلك المذاهب عشرة كاملة
وقد يزاد عليها وينقص لنا اولا استدلال السلف من الصحابة الكرام والتابعين الاخيار
على الوجوب وشاع هذا الاستدلال وذاع بلا نكير فدل ذلك على اجماعهم انه له فان قيل لعله
ان الاستدلال المذكور كان بقراين الوجوب فلا يدل على الوضع بدليل استدلالهم بكثير منها

منها للندب قلنا لم يكن استدلالهم بالقرائن بل بالظهور والتبادر بدليل صرفهم الى الندب للقرائن
دون الوجوب بالاستقراء الصحيح واعترض بانه ظن في الاصول فلا يعتبر لانه اجماع سكوتي مفيد
للظن وايضا الاجماع احادي فلا يفيد القطع الجواب لا نم انه اي ان الاجماع سكوتي ظني بل علم عادي
بانهم اتفقوا على ان المتبادر منها الوجوب حاصل بالتكرار في ملاحظة استدلالاتهم بالاوامر وهذا
علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب اصلا كالتجربيات والمشاهدات وليس نقله احاديا بل متواتر
المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر
ولو سلم انه ظن فظني في اللغة ويكفي فيها الظن فان اكثر مباحث اللغة مظنونة ولو سلم انه ظني في
الاصول فيكفي هذا الظن والا تعذر العمل باكثر الظواهر لانه المقدور فيها فان قلت فاذن كيف
ثبت الفرائض المقطوعة قلت بانضمام قرائن اخرى دالة على ان هذه الاوامر للوجوب قطعا
فتدبر ولنا ثانيا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وكلمة لا لتاكيد المنع زيدت والمراد
بالامر اسجدوا المجرد عن القرينة ولولا الامر المذكور للوجوب فقط لم يتوجه الانكار اذ لا انكار في
ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل غير الوجوب فان قلت يجوز ان يكون اسجدوا محفوفا
بقرينة دالة على الوجوب لكن لم يحكها القران فلا يدل على المدعى قال واحتمال قرينة حالية او
مقالية لم يحكها القران غير قادح في الظهور فانه احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح
في الظهور ولنا ثالثا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المقصد الذم على ترك الركوع
ورتبه على مخالفة الصيغة من حيث هي فدل على الوجوب لان مخالفته هي الموجبة لازم و
لا اشتراك والا لجاز العذر بانه لم يكن واجبا فلم يترتب الذم على مخالفة الصيغة ولنا رابعا
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد منه
ايجاب الحذر اذ لا معنى للندب فان الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم
والا فلا ندب ايضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل متوقف على ان يكون هذا الامر للوجوب
وهو ممنوع وان بني على ان الامر للوجوب دار وجه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير بناء على ذلك

وضعه للوجوب اولا فان الامر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب وهو اى وجوب
الحذر دليل الوجوب اذ لا حذر فى مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز ان يكون المراد بالمخالفة
حمله على غير المراد وهو حرام سواء كان الحكم ندبا او وجوبا او يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهو حرام
ايض فى كل حكم من الاحكام قال وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مرادا اى حمله على مخالف المراد
بالامر بان يحمل على غير ما يكون مراده تع او حمل المخالفة عليها اعتقادا بان يعتقد خلاف
ما حكم تعالى به بعيد فان المتبادر من خالف امره ترك المامور به والحمل على المحل البعيد لا يكون
الا لصارف واذ ليس فليس ان قيل امره مطلق فلا يلزم منه كون كل امر للوجوب قلنا ما هو مطلق
بل عام لاضافة المصدر وهى تفيد العموم وصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف امره الا هذا
الامر وهذا غير واف فانه لا شك فى ان بعض صيغ الامر ندبية ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم
ههنا ما اورد من الدليلين انما يفيد ان ان وضع لفظ امره للعموم لا ان المراد ههنا العموم
ودفع هذا الايراد بان غاية ما لزم منه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على انه لغير الوجوب
والعام المخصوص حجة فى الباقى ورده الشيخ الهداد بانه للخصم ان يقول يجوز ان مخصوصا
بما يدل القرينة على الايجاب وفيه ان هذا تخصيص من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة
على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للوجوب والاجماع مخصص قطعا وقد اجيب
عن اصل الايراد بانه الكلام مطلقا يفيد المدعى ايض لان ترتب الوعيد على المخالفة بناء على الوجوب
قال فى الحاشية وفيه ما فيه بانه على تقدير الاطلاق يكون فى قوة الجزئية لان المهملة فى قوتها
فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن تحرير الجواب فان حاصله ان ههنا مصدر مضاف
واذ لم يكن للاستغراق فهو للجنس ويتبادر من الآية وجوب الحذر لمخالف جنس الامر فيكون
وضعه للعموم والا لما صلح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر وبه اندفع ايض ما اورد انه يجوز
ان يكون الذين يخالفون مفعول فليحذروا وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة والمعنى
فليحذر الفسقة عن انفسهم كما فى قوله تع فاقتلوا انفسكم وذلك لانه على هذا يتبادر ان السبب هو

هو مخالفة الامر وفيه الدعوى وهذا بعيد غاية البعد لا يجوزه العرف قطعا ثم ههنا اشكال اورده
مطلع الاسرار الالهية قدس سره انه قد مر ان حقيقة الامر اقتضاء فعل حتما في معنى الآية فليحذر
الذين يخالفون طلبه الحتمي وح صح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الامر للوجوب بل يجوز ان يكون
الصيغة حقيقة في الندب فلا يكون هذه الصيغ اوامر فلا يترتب على مخالفتها الوعيد نعم يتم هذا
الاستدلال على ابطال ما يقول الشافعية ان المندوب مامور به ويمكن دفعه بما قرر الشيخ الهداد
ان الكريمة دلت على ان مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المندوب والمباح لا يوجب الوعيد
لوجه فالامر ليس الا لطلب الحتمي وقد اجمع على ان صيغة افعل امر فهي للوجوب فتامل فيه تاملا صافيا
واستدل اولا بان تارك المامور به عاص بدليل قوله تعالى حكاية عن موسى افعصيت امري
مخاطبا لاخيه هارون اخلفني في قومي قاله حين اراد الذهاب الى الطور لاخذ التوراة كما
قص الله سبحانه في كتابه وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فتارك
فتارك المامور به متوعد فيكون الامر للوجوب وفي التحرير اضافة الامر عهدية ولا نم تجرده
اي تجرد الامر عن القرينة وهو ان اجلاس النبي الخليفة كان لانفاذ احكام الله تعالى فيكون واجبا
على الخليفة قبوله فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط وهذا كسهل بقوله تعالى في حق الملائكة
لا يعصون الله ما امرهم قلنا ان تغير الاستدلال وثبت الصغرى بهذه الآية وقد منع استلزام
دليل الكبرى اياها وهي كل عاص متوعد مستندا بان المراد بمن يعص الله الكفار بقرينة الدوام
والتابيد وحمله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ان يدفعه والاولى في اثبات
الكبرى التعويل على الاتفاق فان الاجماع منعقد على ان العاصي متوعد هذا ويرد عليه ما مر فان
غاية ما لزم ان العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة الصيغة ويدفع بضم الاجماع على ان الصيغة
امر فتذكر اقول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم على ان صيغة الامر للوجوب وقد غفلوا
انه ينفي ما ادعوه من كون المندوب مامورا به فانه لو كان مامورا به كان تاركه عاصيا بالدليل
المذكور بعينه وكل عاص متوعد كما ذكر فتارك المندوب متوعد هف وهل هذا الا تناقض

الا ان يقع تارك المامور به بصيغة افعل مجردة عن القرائن عاص والحاصل التقييد في الصغرى وفيه ما فيه
فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه ان لا تنافي بين كون المندوب مامورا به
وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثاني ان
الصيغة للوجوب ولا شبهة في عدم المنافاة بينهما وحاصل الاستدلال ان تارك ما وقع عليه صيغة
افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعد وهذا غير واف فانه ليس الغرض الا بين مفهومي الدعوى
تنافيا بل ان هذا الاستدلال ينفي كون المندوب مامورا به لان الصغرى كلية هي ان كل تارك مامور
عاص وارادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المص والدليل العام ينفيه واذا كان هذا الدليل
ينفيه فادعاؤه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم فاستقم واستدل ثانيا الاشتراك
خلاف الاصل فلا يكون مشتركا بين اثنين او ازيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغير الندب
والوجوب من المعاني بعيد للقطع بفهم الترجيح في الفعل المامور به فيكون لاحدهما وانتفى الندب للفرق
بين اسقني وندبتك ان تسقني ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق فانه يذم في الاول في الترك
دون الثاني فعلم انه فرق بينهما وفيه ان الخصم وهو القائل بالندب لا يسلم الفرق بينهما مطلقا بل
يقول مفهوماهما واحد من كل الوجوه ولو سلم الفرق فبكونه اي ندبتك ان تسقني نصا في الندب غير
محتمل للوجوب وعدمه اي عدم كون اسقني نصا فيه فانه يحتمل انصرافه عنه بصارف قيل والقائل
لا ينفي الدليل الاشتراك المعنوي فانه ليس خلاف الاصل فان اردت ان الاشتراك
مطلقا خلاف الاصل فممنوع وان الا اردت ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيبقى
المشترك المعنوي وفي التحرير لو قال المستدل الاشتراك المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص خلاف الاصل
اذ الخصوص ادخل في الافادة فهو اولى اتجه الدليل فان مطلق الترجيح او الاذن اعم من خصوص
الوجوب والكلام في مشترك فيكون الاخير اولى وفيه ما فيه لان ارجحية الاخص ممنوعة كيف و
هو يستلزم ان يكون الاطلاق في ماهية الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل بالنسبة
الى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص ادخل فان العموم ربما كان احوط واشمل فافهم اقول

اقول ما ذكره المستدل النافي للندب من حديث الفرق بين المذكور لو تم لدل على نفي المعنوي ايضا اذ
لا فرق في الحج المطلق ويذم في المستحق فتدبر فانهم قالوا الندب قالوا اولا قال رسول الله صلعم اذا امرتكم بامر
فاتوا به ما استطعتم رواه الشيخان رده رسول الله صلعم الى مشيتنا والوجوب ينافيه وبعد تسليم المقدمات
التقريب غير تام لاحتمال ان يكون للاباحة والمباح ايضا مردود الى المشية الا ان يقال انه منتف
بالضرورة لعلم الترجيح فتدبر فيه قلنا لم يرده الى مشيتنا بل رده الى استطاعتنا وهو شان الواجب فان
التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشية فسد المعنى فان الامر كما سبق
الطلب الحتمي فح يكون المعنى اذا طلب منكم طلبا حتميا فاتوا منه ما شئتم ثم انه لو سلم فلا يتم التقريب
فانه لا يلزم منه ان الصيغة للندب وانما يلزم ان الطلب الحتمي للندب فتدبر وقالوا ثانيا
نقل عن اهل اللغة العربية لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان الثاني من المستعلي والاول من
الادنى وليس بينهما فرق في المعنى والسؤال للندب فكذا الامر له اقول في الجواب الوجوب فرع
الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية الالزام والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب واما انه
ليس بينهما فرق في المعنى ممنوع وكيف الصيغة موضوعة للوجوب فيجب ان يصدر ممن له ولاية
الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجوزا او صرفا عن الحقيقة واما النقل عن اهل العربية بان
الموضوع له واحد فيهما فيطالب بتصحيحه ولو سلم فلا يعارض قولهم ما تواتر عن الصحابة والتابعين رض
فان نقل النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونة به واما انفهام الصحابة فلم يثبت الا
في اوامر الله تعالى واوامر الرسول صلعم ويجوز ان يكون الصيغة موضوعة بمعنى اعم فاذا صدر عن الاعلى
الذي له ولاية الالزام قلت انفهام الصحابة او التابعين مقطوع في اوامر الله تعالى ورسوله صلوات
الله عليه وآله واصحابه وسلامه واوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية
الالزام متكلما لا يصح قرينة الايجاب ويصح منه الندب والاباحة واما كونها حقيقة عرفية فقد
عرف العام ما يغلب فيه كيف ولم يثبت نص من الواضع اني وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما
يعلم من التبادر واذ قد جوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر من غير قرينة انسد باب العلم

بالوضع واما كتب النحو فلا يظهر منه ان الامر في الدعاء والايجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان
الصيغ ولو جيوا ذلك فاي حجة في حسبانهم كما عرفت فاحفظه فانه هو الحق ولانم ان السوال للندب
بل لمطلق الطلب متفرعا فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والامر الا بالرتبة كونه للندب فلا يتم التقريب
بل يلزم كون الطلب متفرعا وهو خلف وبهذا اندفع ان الامر في هذا المنع مسهل فان له ان يقول انه
لا فرق بين الدعاء والامر الا بالرتبة فيكون الصيغة للطلب المطلق المتحقق في الدعاء ايضا فلم يكن الصيغة
للوجوب وجه الدفع انه لا يتم التقريب على هذا ايضا فانه يلزم ح ان لا يكون للندب بل لمطلق الطلب
ولو متفرعا ولم يذهب اليه ذاهب معتد به فهو خلف فافهم وفي المنهاج لانم ان السوال للندب
بل السوال ايجاب وان لم يتحقق فانه ليس للادنى ان يوجب على المستعلي شيئا وفيه ما فيه فان
الدعاء المجرد الطلب متفرعا ولا دلالة فيه للايجاب اصلا في الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر
في الوضع لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتامل وذلك الذي توجه كلامه ان السوال في اللغة موضوع للايجاب
وان استعمل في الطلب متفرعا لعدم الافتراق وان يسلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا يتحقق
الايجاب من الادنى على المستعلي فلا يستعمل فيه فتدبر قالوا الاشتراك المعنوي بين الندب
والوجوب وبينهما والاباحة قالوا ثبت الرجحان او الاذن بالضرورة الاستقرائية اي
قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن فلم يثبت الزائد عليه من الحرج في
الترك على الرجحان او لم يثبت الزائد هو الرجحان لعدم الدليل عليه فلا مدلول الا ذلك واذا
قرر كلامهم هذا واعرض عن التقرير المشهور بان الرجحان او الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة
وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت اقول فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات
اللغة بلازم الماهية وهو ممنوع عنه وجه الدفع ان المقصد انه فهم الرجحان بالاستقراء والزايد من
غير دليل فافهم قلنا قد ثبت الزيادة على الرجحان او الاذن بادلتنا المتقدمة فعدم الدليل
على الزيادة ممنوع المنقول قالوا لو علم الوضع فاما بالعقل او النقل والاول باطل كيف العقل لا مدخل
له في معرفة الاوضاع واما النقل فالاحاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجد بوجه

٢٥٣

بوجوه الاختلاف فيه وايضا يكون الخلاف ح بهتا واذا ابطل التواتر والاحاد بطل العلم بالنقل ايضا
وهذا الدليل لو تم لدل على ان التوقيف بمعنى لا ندري معناه كما مر في النقل الثاني من الاشعري
قلنا اولا لا نم ان العقل لا مدخل له فيه بل العقل قد يكون له مدخل ما كما مر في بيان طرق معرفة
الوضع نعم لا يكون له استقلال في المعرفة فان قلت استقلال العقل في المعرفة مسلم البطلان
فلا بد من النقل وهو متواتر او احاد وكلاهما باطلان ح لا توجه لهذا المنع قلت لو اريد بالعقل
استقلاله بنقل المنع الى الشق الاخير فانا نقول يجوز ان يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن
مختلفا فيه ثم يستمد بالعقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ويقع الخلاف فيه للخلاف في
هذه المقدمة العقلية او لعدم اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانيا اخترنا انه احاد وسلمنا انه
لا علم بل يكفي الظن بالاستقراء وهو كاف في اللغويات واثبات الفرايض المقطوعة
بانضمام القرائن الاخرى وقلنا ثالثا اخترنا ان النقل متواتر كيف لا تواتر استدلالات
العلماء وتواتر انها له وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نم تحققه سابقا بل انما تحقق لاحقا
والاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا واما خلاف مثل القاضي والاشعري فلعله للغفلة
عنه على ان التواتر قد يكون بالنسبة الى طايفة دون اخرى فيفيد العلم لاولئك دون هؤلاء
فيجوز الاختلاف ولا يكون بهتا وما قيل ذلك اي كون التواتر بالنسبة الى طايفة بعيد لان
سبب العلم مشترك بين الكل لان الكل متفتشون لمثل هذا الامر العظيم فاقول اشتراك
الكل في السبب مم لان التواتر اذا كان متفاوتا لكثرة المطالعة لاقضيتهم وتواريخهم مثلا وعدمها
كان سبب العلم متفاوتا فمن اكثر مطالعة اقضيتهم وتواريخهم علم بالتواتر ومن لا فلا فتدبر مسئلة
الامر للوجوب شرعية عند طايفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك
وهو انما يعرف بالشرع اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما مر في فصل الحاكم واذا كان
الوجوب مما لا يعرف الا بالشرع فكون هذا له لا يعرف الا به بالطريق الاولى وعند جماعة هذه
المسئلة لغوية تعرف باللغة من غير توقف على الشرع ومنهم الامام الشافعي والآمدي والبو الحق

الشيرازي وهو الحق فان الايجاب لغة الاثبات والالزام لا استحقاق العقاب بالترك وامره تعالى
ليس الا اثباته والزامه على المخاطبين فمحصل المسئلة الامر للالزام وهو لا يتوقف على الشرع اصلا
واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب الحتم مطلقا اي طلب كان بل هو لازم لامر من له ولاية
الالزام عقلا وهو الله تعالى المالك للامور كلها او عادة كالسلطان وغيره فهو اي استحقاق العقاب
بالترك تعريف لهذا الصنف من الوجوب وهو الزام من له الولاية لكن بالالزام هذا مسئلة
الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط من دون الاشتراك فهو في الاباحة والندب يكون مجازا بالفرق
لتباين الاحكام فيهما مغايرا للوجوب فقط قال الامام فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة
او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص رح بل هو مجاز لان اسم الحقيقة
بين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال انه غير مامور بالنفل دل على انه مجاز لان جاز اسلبه
ولنا اوجه القول الاخر ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا
مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا اصح انتهى كلماته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الامر ان كونهما بعض
الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال في الجزء ليس حقيقيا وايضا هما مباينان للوجوب
ولا تصادق بينهما فاين البعضية ولذا تحير العلماء الاعلام المشار اليهم بالبنان فقيل محل الخلاف
لفظ الامر ا م ر والحاصل ان لفظ الامر اذا اريد به الاباحة او الندب فهل هو امر حقيقة ام لا
والكلام في الصيغة مجاز او هذا كمن قال المندوب مامور به ام لا ورد بانه لم يقل احد بان المباح مامور به
الا الكعبي من المعتزلة ويلزم منه ان يكون مامورا به عند اهل السنة القامعين للبدعة قال في التلويح
هذا التوجيه كان جيدا لولا نظم المباح في هذا السلك وهو خطأ منه فان الامام فخر الاسلام لا يرى
المندوب مامورا به حقيقة وايضا لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة
والندب بعضه فافهم وقيل ليس النزاع في لفظ الامر بل في الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم
القرينة ولهما اي الندب والاباحة معها اي مع القرينة وهو لا يرفع المجاز لان الحقيقة استعمال فيما وضع
له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه والا رفع المجاز مطلقا لان كل مجاز وضع

قوله ... بان الامر للوجوب ... بكون الاستعمال في ... وذلك ... بين الاباحة ... م

وضع بازائه معنى مجازى مع القرينة كما مر وللمجادل ان يقول الصيغة مشتركة بين الثلثة لكن
احد معانيه هو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والاخران مع القرينة فيكون
اللفظ حقيقة فيهما كذا فى الحاشية وفى التعبير بالمجادل اشارة الى الضعف ووجهه ان الامام فخر
الاسلام غير قائل للاشتراك مع اختيار كونه حقيقة وان دليله لا ينطبق لان كونه موضوع
حقيقة ح ليس لاجل البعضية بل لانه موضوع له فافهم وقيل ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور
بل القسمة للفظ باعتبار الاستعمال ثلاثية الاول الحقيقة وهى المستعمل فى كمال ما وضع له والمجاز وهو
ما استعمل فى غير ما وضع له اى الخارج عنه الثالث الحقيقة القاصرة وهى المستعمل فى الجزء الموضوع
له بناء على انه ليس عينا وهو ظاهر ولا غيرا على ما حقق فى الكلام وهى المراد بالحقيقة ههنا فالحاصل ان
اطلاق صيغة الامر فى الندب او الاباحة استعارة من قبيل اطلاق المتباينين على
الاخر لاجل وصف جامع او حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل فى الجزء فالامر حال كونه
مستعملا فيهما انما يدل على الاذن المشترك بين الثلثة او الترجيح بين الايجاب والندب
وثبوت ما به المباينة وجواز الترك انما هو بالقرينة الخارجية وهذا اصح عنده واورد عليه
لوجوه الاول فانه رائه المص ولا يخفى ما فيه من الوهن والقيل فى التوضيح انه دقيق وبالجملة
يستلزم ان لا يكون الاسد فى الاسد الشجاع مجازا لانه يمكن ان يدعى فيه ايضا انه مستعمل فى مطلق
الشجاع اسدا كان او انسانا وفهم ما به المباينة بقرينة خارجية وهو باطل اجماعا فان الكل
متفقون على انه استعارة هذا الثانى انه ينطبق استدلال الامامين الكرخى والجصاص فانه انما ثبت
صحة نفى الامرية عنه وانما النزاع فى الصيغة الثالث ان فى الاستدلال على الحقيقة القاصرة بانه
مستعمل فى مطلق الاذن او الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع
فيما اذا اطلق واريد به الندب او الاباحة وههنا لم يرد ابل اريد معنى مشترك وتحقيق كلامه
ان المقصود ان الامر المستعمل فى مواضع الندب او الاباحة نحو اذا حللتم فاصطادوا فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا او غير ذلك هو استعارة ام حقيقة قاصرة فاندفع الثالث

فانه ما فرض استعماله فيهما بحيث يراد ان بخصوصهما وانما فرض استعماله في موضعهما بحيث
يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك الا انه لا مح على ما هو دأب المشايخ فذهب الامامان الشيخ
الكرخي والشيخ الجصاص رض الى الاول وحاصل دليلهما انه ينفى عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء
حتما ووجوبا وجزاء عنه بالامر لانه هو فيه النفل ليس مامورا او واجبا يتعلق الفعل مستعملا في
الحقيقي وح ينطبق الدليل ويسقط الاعتراض الثاني واختار عن نفسه الثاني وحاصل دليله
ان الصيغ الواردة في محال الندب او الاباحة لا يفهم منه جواز الترك اصلا كما يشهد به الاستقراء
الغير المكذوب وكيف يدعي احد انه يفهم من كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها
تذكرة جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة اخرى وهذا بخلاف الاسد فانه يفهم منه
الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الالف الجميل لا الحسن
المطلق فاندفع الاول ايضا وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل بصيرورة النزاع ح لفظيا لان
الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجاز باصطلاحهم فاثبات المجازية لا ينفيه
الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة انه دقيق ثم بقي ههنا كلام آخر
هو انه هب ان هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزئيات شرطا في التجوز وعلاقة
التشبيه بينهما موجودة مصححة للاستعارة فاذا استعمل في الندب او الاباحة بخصوصهما
يكون استعارة البتة ولا يتم الكلام الا ان يثبت المنع من اللغة بهذا النحو من التجوز ولم
يثبت الى الآن فتامل ولعل هذا الحبر الهمام انما نازع وحكم بكونه حقيقة في الاوامر الواردة في
محال الندب او الاباحة في القرآن والحديث لانه ينكر استعارته لهما مطلقا فتدبر قال
بعض المتاخرين الذي بلغ مبلغ السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام فخر الاسلام
ان الاحكام الثلثة ليست متباينة بالذات وانما التفاوت بالاعتبار من جهة الشدة
والضعف ضرورة ان الطلب القائم بذاته تعالى امر واحد لكنه معروض للشدة والضعف
والتوسط فهو من جهة الشدة ايجاب ومن جهة التوسط ندب ومن جهة الضعف اباحة

اباحة فالامر المستعمل في الندب والاباحة ليس مستعملا في غير الوجوب فلا مجاز ولكن لما
غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف استعماله فالان بعض
الاباحة والندب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فانا سلمنا ان الاحكام الثلثة
متغايرة اعتبارا لكن صيغة الامر لاي شيء وضعت للطلب مع الاعتبار الذي صار به
مغايرا لهما فاذا استعملت في الندب او الاباحة يكون مجازا قطعا فانه استعمل في غير ما وضع له
ولو كان مغايرا له بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب
للمغايرة بين الوجوب وبينهما لم يكن موضوعا للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة
فافهم ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من اعضل مشكلات كلام هذا الحبر الهمام قد
اعترف بالقصور عن حله كثير من الائمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليك
بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام مسئلة صيغة الامر الواردة بعد الحظر
والتحريم بان يقع متصلا به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او يقع معلقا بزوال
سبب التحريم نحو واذا حللتم فاصطادوا للاباحة عند الاكثر ومنهم الامام الشافعي والآمدي
وللوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي الباقلاني من الشافعية والمعتزلة
واختاره الامام فخر الدين الرازي من الشافعية والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم
والخلاف في كونه للاباحة او الوجوب على ما نقل في المحصول وتوقف امام الحرمين في الواقع
بعد الحظر وقيل الامر بعد الحظر لما طرء عليه الحظر اباحة كان او وجوبا واختاره الشيخ ابن الهمام
وهو قريب الى الصواب للاكثر غلبتها في الاباحة في عرف الشرع غلبة ليسرع بها اليه من
غير قرينة حتى صارت الحقيقة مهجورة فيقدم على اللغة اي الحقيقة اللغوية لانه اي الاستعمال
فيها مجاز لانها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق بين ائمتنا
وانما الخلاف بين الامام وصاحبيه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم وذلك
نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله صلعم

كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فادخروها وفي صحيح مسلم في حديث
طويل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوها ما بدا لكم وقوله صلعم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه فزوروها فانها تذكرة الآخرة رواه
الترمذي وفي هذا المثال نظر فانه للندب لا للاباحة الى غير ذلك من الامثلة نحو قوله تعالى
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ونحو علم الله انكم كنتم تختانون
انفسكم فالآن باشروهن. وما قيل في الجواب الاباحة فيها لدليل صارف عن الوجوب
وهو العلم بانها شرعت لنا اي لانتفاعنا فان الاصطياد مثلا انما شرع لنا كله وتلذذ باكله
قطعا فلا ينقلب علينا اي لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق
العقاب فغير متوجه اذ مقصودهم حمل المشكوك في انه للاباحة ام للوجوب لفقدان الدليل
على الغالب المتيقن ولو بالدليل والغالب الاباحة وهذا غير موجه فان دعوى المستدل
كان صيرورة الاباحة حقيقة عرفية وهي لا يثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها
من عن قرينة فمنع المجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الامثلة قرينة فلم يثبت العرف
ومطلق الغلبة لا يثبت العرف بل تصادي امره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة
قاضية عليه فتدبر ولو منع حدوث العرف مستندا لقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين فانه للوجوب وقوله صلعم حين جاءت فاطمة بنت حبيش اليه صلعم فقالت
يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليس
بحيض فاذا اقبلت حيضتك فدعي الصلوة واذا ادبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم ثم صلي
رواه الشيخان مع الاكتفاء في المضمرات وبرت فيهما الامر ايضا للوجوب لكان له وجه فانه لم
يثبت العلة الموجبة للعرف فالمرجع اي الاستقرار فعليك به وتمسك الحنفية بوجود المقتضي
للوجوب وهو الصيغة ولا مانع عنه فانه كما يمكن الانتقال من التحريم الى الاباحة يمكن منه الى الوجوب
واذا وجد المقتضي من غير مانع وجب القول به واجيب بان العرف مانع عن الوجوب ومقتضي

مقتضٍ للاباحة قلنا اين العرف انما الدلالة فى بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتذكر
الشافعية الذين وافقونا قالوا لو كان كذلك اى لو كان الواقع بعد الحظر للاباحة لامتنع
التصريح بالوجوب وهو باطل بالضرورة واجيب بانه قد يكون التصريح بخلاف الظاهر فهو بغير
عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للاباحة لناقض التصريح بالوجوب ظاهر
معناه المتبادر وقيل فح يمنع بطلان اللازم كيف والخصم يراه جائزا وليس الا للمنافاة الظاهر
فتدبر مسئلة صيغة الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا فيبرء المامور بالمرة اى باتيان الفعل
مرة ويحتمل التكرار بطريق استعمال المطلق فى المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد اخرى
فهو ملزوم العدد واختاره الامام الرازى والآمدى وكلاهما من الشافعية ثم ظاهر قوله
عندنا يقتضى ان هذا مذهب الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام فخر الاسلام انه لا يحتمل
التكرار وفى البديع صرح وقال عندنا وايضا سينص المص انه لا يحتمل العدد عند الحنفية واذا
لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الاولى فالحق فى الترجمة ما فى التحرير انه لا يحتمل التكرار
ورد المص اياه بانه يأبى عنه الدليل الثانى وجواب شارح المختصر وفانه لا يجب مطابقة كلامنا
لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى وقال الاستاذ والتكرار لازم مدة العمر ان امكن وعلى هذا جماعة
من الفقهاء ومن اهل الاصول على انها للمرة ولا يحتمل التكرار عند الاطلاق مجازا وهو قول
اكثر الشافعية وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم وما نقله عنه بعض فروعهم ظاهرا والله اعلم وقيل
بالوقف فى استعمالها فى المرة والتكرار للاشتراك بينهما او الجهل بالحقيقة واختاره ونقل
الآمدى ما اختاره عنه كذا فى الحاشية لنا اولا اجماع اهل العربية على ان هيئة الامر لا يدل الا
على الطلب فى الاستقبال من المامور وخصوص المطلب من الصوم والصلوة والحج وغير ذلك من
خصوص المادة وهى الطبيعة من حيث هى فالامر انما هو لطلب الطبيعة فى الاستقبال والتكرار من
مصاديقها فيحتمله فى الحاشية لمانع ان يمنع انحصار دلالة الهيئة فى الطلب فى الاستقبال
كيف الصيغة عند الخصم للمرة فالحصر كانه تقرير الدعوى ولعله اراد به منع الاجماع والا فلا يسلم

ولك ان تمنع ان المادة هي الطبيعة من حيث هي فانه سيجيء ان الامر مختص بالمصدر المفرد

الدال على الوحدة له فتامل وانتظر فانه سيجيء ما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا ان نقرر هذا الدليل على عدم

احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب والمادة للطبيعة فالامر انما يدل لطلب الصيغة فاذا اتى

المامور بفرد واحد فانقطع الطلب ويلغو الفعل مرة اخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا الايقاع

بعد اخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوبا امتنع كون المتكرر مطلوبا فلا يحتمل الامر للتكرار واما تجوزه

فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما

يابى الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح الا ما يندمج معناه في مفهوم الفعل وقد

ثبت اجماع اهل العربية على ان المندمج فيه من حيث هي او المقيد بالوحدة المنتشرة فلا يجوز ارادة

التكرار اصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقة وكونه واحدا بالانتشار فلا يحتمله الامر لا حقيقة ولا مجازا

وهو المطلوب على ما قررنا اندفع ما اورد على التحرير من ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا

الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا ما عندي في هذا المقام والقوم بنوا عدم الاحتمال على

اعتبار الوحدة في مفهوم المبدا وسيجيء ان شاء الله تعالى ولنا ثانيا صح افعل مرة او مرات فيكون افعل

عاما في المرة والمرات ولا دلالة للعام على الخاص فلا دلالة له على المرة بحسب الوضع فيصح اطلاقه

على المرات من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فان قلت يجوز ان يكون الوضع للمرة ويكون التقييد

بالمرة تاكيدا بالمرات تجوزا قال والحمل على التاكيد والمجاز خلاف الظاهر فان التاسيس والحقيقة

اصل لا يعدل عنه من غير دليل فاندفع ما في شرح المختصر ان احتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور احدهما

بل يجوز ان يكون الصيغة ظاهرة في المرة ويحتمل المرات وفيه ان هذا التسليم لدعوى المستدل من احتمال

التكرار نعم لم يثبت بعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقا فالاولى ان يقال احتمال الصيغة حال التقييد

بهما لا يمنع نصوصية حال الاطلاق في احدهما وجه الدفع ظاهر فانه يلزم على هذا التجوز وهو خلاف

الاصل اقول هذا الدليل منقوض بلا تفعل مرة او مرات على المذهب الاشهر من انه للتكرار

وجوابه انه قد دل الدليل فيه على التكرار فيحمل لا تفعل على التجوز ومرات على التاكيد بخلاف الامر

الامر فلم يعدل عن الاصل فيه هذا ثم اعلم ان هذا ايضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانا نقول الامر لطلب الحقيقة
ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمنع ان يقيد بقيد
التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الاصل ولا
يلزم منه احتماله عند الاطلاق اياه اذ لا دلالة للاعم على الاخص الا بالتجوز وقد عرفت ان التجوز على
هذا النمط لا يجوز فتامل وتمسك اصحاب التكرار قالوا اولا تكرر الزكوة والصلوة والصوم وغيرها مع
انها مامورات انت لا يذهب عليك انه لا يتم التقريب فان مدعاهم كان وجوب التكرار
الى الامكان والصلوة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لانه لو سلم فلا يصح الاستدلال على
وجوب التكرار لخروجها عما هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا الاستعمال المجازي دليلا على دخول التكرار
في المعنى الحقيقي فافهم قلنا ليس تكرره من الصيغة بل من غيره ونحن لا نمنع التكرر من خارج وهو اي
غير الموجب للتكرار تكرر السبب وهو الوقت في الصلوة وتكرره ظاهر وفي الزكوة السبب النصاب
وهو وان لم يتكرر لكن الحول اقيم مقامه وهو متكرر فافهم وعورض بالحج فانه مامور غير مكرر بل
انما وجب في العمر مرة واحدة فتامل فان فيه ان لهم ان يقولوا ان عدم التكرار لدلالة دليل
خارج وهو الحرج في التكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في النهي مدة العمر فوجب في الامر لانهما طلب
حتما فحكمهما واحد الجواب اولا اقول النهي كالامر لغة في عدم اقتضاء التكرار عند قوم فلا يتم الا
على المنكر فيه اي القائل بالتكرار في النهي لا على المسوي بينهما والحق انه لا ورود لهذا لان له ان يثبت
التكرار في النهي ثم يقيس الامر عليه وليس مقصوده الجدال الجواب ثانيا هذا قياس في اللغة
فلا يصح وفيه انه ليس قياسا بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الامر والنهي في الاحكام
من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه انه
ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق احدهما عن الآخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فعليه
البيان وان اريد المساواة في بعض الاحكام فلا ينفع فافهم والجواب ثالثا بالفرق بان الظاهر
من الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا يعد انتفاء للحقيقة واذ المطلوب في النهي

انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب استمرار هذا الانتفاء بخلاف الاثبات فان الوجود في حين يعد وجودا
للحقيقة عرفا ولغة واذ في الامر طلب للحقيقة توجد وها في حين كاف فافترق الامر والنهي هذا جواب بعد
تسليم عدم افتراقهما الا في كون احدهما طلبا للفعل والاخر للكف وحاصله ان الكف لا يتحقق الا ودام وجد
المكفوف عنه اصلا فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي
بينهما في جميع الاحكام سوى كون احدهما طلبا للفعل والاخر طلبا للترك فلا يلتفت الى ما قيل ان لا
اختلاف الا بالسند فافهم وربما يفرق كما في المختصر بان التكرار في الامر مانع من اداء ساير المامورات
لانها متضادة لا تجتمع في زمان واحد بخلاف النهي فانه غير مانع للكف عن المنهيات الآخر اذ التروك
يجتمع لا التضاد فيها وحاصله منع صحة القياس بابداء المانع في احدهما اما الثالث فكان حاصل الفرق
بان مدلول النهي يلزم التكرار دون الامر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه منع وجه الجامع
ومن ثمة يلزم عليهم نسخه اي انتساخه لكل تكليف بعده ولا يجامعه لانه متاخر رافع للتكرار
وهو النسخ فتدبر وفيه انه ان اريد انتساخه بالكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده
مستمرا ولا شناعة في التزامه وان اريد انتساخه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي
بعده فلم عنده فيلتزمونه وفيه ان الكلام في الدلالة لا في الارادة والاولى لا تستلزم الثانية
وغاية ما يتم من المانع منعه الارادة للزوم الاستحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصلح ما ابديتم مانعا للمنع
كذا في التحرير اقول على انه يتم في الافعال المتضادة فقط دون غيرها من الافعال وهم قالوا انما يفيد
التكرار ان امكن والافعال المتضادة لم يمكن التكرار فيه فهو خارج عن النزاع ولك ان تدفعهما
الاول بان الدلالة الوضعية انما هي للارادة بالذات وهي الغاية المقصودة منها واذا لم يصح الارادة
في الغالب لا يتحقق الدلالة والوضع لانها ضائعة حينئذ فتامل والثاني بان الصيغة وضعها بمعنى التحصيل
القياس لغة بان يحمل كل لفظ على ما يماثله في الصيغة والدلالة على التكرار دلالة صيغية فاذا لم
يدل الصيغة لغة في المضادة لم يدل في غيرها لان احكام الصيغة لا يختلف فافهم وهذا غير وارد
فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا يدل عليها في المضادة لصارف يصرفه عنه الى المجاز

المجازي كما في ساير الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا يندفع بهذا بما اجاب به عما في
في التحرير فانا سلمنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الملابس ايض لصارف
نفي غير المتضادة يراد مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم وفي المضادة غيره بدليل فتدبر وقالوا ثانيا
الامر نهي عن جميع اضداده كما مر في الاحكام وهو اي النهي يستوعب الزمان فيستوعب الامر ايض فيلزم التكرار
والا لزم ارتفاع النقيضين لانه بالكف عن الاضداد يرتفع نقيض المامور به فلو جاز عدم الاتيان
بالمامورية في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايض ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين الذين لا ثالث لهما
مع انه يصير الاستدلال فان المادة الجزئية لا يقيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستغراق فتدبر
قلنا لا نسلم ان النهي يستوعب بل النهي الضمني بحسب الامر عندنا فان كان الامر دايما فدايما يكون النهي وان كان
في وقت ففيه اي فالنهي يكون فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الامر ههنا عن
الاضداد صريحا وربما يقرر الجواب في المشهور بان دوام النهي عن الاضداد متوقف على دوام الامر
فالاستدلال بدوام النهي على دوام الامر دور وقيل في التحرير ان التوقف دوام النهي على دوام
الامر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الاني ورده المص بان النهي الضمني
انما يثبت لاجل تفويت ضد المامور به والتفويت من شرطه اتحاد الزمان فمعرفة دوامه وتكرره
يتوقف على معرفة دوام الامر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير واف فان كون النهي ههنا ضمنيا
قد ثبت بدليله وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي للدوام بالاجماع فيلزم تكرر الامر ودوامه
ولا دور فيه وانما الدور لو استدل على دوام النهي بكونه منفونا للامر ولم يفعله المستدل فتامل فيه وقالوا
رابعا لو لم يتكرر الامر لم يرد النسخ عليه لانه اذا اتى مرة فلم يبق امر حتى يرتفع بالنسخ اقول في الجواب ورود
النسخ ليس الا على الدوام المظنون بشرعا والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاول الثاني وهذا غير
واف فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لا سيما عند من يجعله غير محتمل للدوام و
التكرار فعلى اي شيء ورد النسخ وان اراد انه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم
فانه يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب انا لا نمنع تكرر الامر بتقييد الدوام والتكرار

وبتكرر السبب فبقول النسخ اما وارد قبل العمل فلا اشكال ح واما بعد العمل والاتيان بالمامور به فان كان
الوجوب متكررا بتكرر العلة او ثابتا للتقييد به صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل ثم
يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار بل من الخارج واما لا يكون الوجوب فيه
مكررا فلا يصح انتساخه بالنسبة الى الاتي وانما ينتسخ عن غيره فقد ورد ان القول بعدم التكرار
انما في النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر وقال في المنهاج تبعا للحاصل للمحصول مجيبا
ورووده اى وورود النسخ قرينة للتكرار اذ الامر المطلق يحتمل اياه ورد بانه لو صح لم يكن جواز الاستثناء
دليلا للعموم لغة اذ يصح ان يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما عمت بالاستثناء الذي هو دليل
العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الا ان يقال المقصود منع الملازمة بانه يجوز ان يكون التكرار من خارج
فيصح النسخ والنسخ اذ هو متحقق ودل على انه قد تكرر من خارج فتدبر قائلوا المرة قالوا اذا قيل
ادخل فدخل مرة امتثل فعلم انه للمرة والا لما صح الامتثال ههنا قلنا لا نم ولانه الامتثال بالمرة على انها لها
بل انما يصير ممتثلا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة لا لانه الظاهر فيها والا لما امتثل
في التكرار لانه ايضا والمرة وفيه ان الامتثال بالمرة ينادي اعلى ندائه بلغوح المرة الثانية فهذا
وان لم يدل على ان المرة داخلة في مفهومه لكنه دل على ان مفهومه لا يحتمل التكرار والا صح الامتثال
به ايض لكنه لا يصح وقد سد ونا طريق الهرب الى المجاز فتذكر وسيجئ ان شاء الله تعالى وجه دخول
المرة في مفهومه مع ماله وعليه فانتظر قيل في حواشي مرزاجان فيه نظر اذ المرة يحصل في ضمن التكرار
فيصح الامتثال به فان الفعل الصادر عن المامور في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي هي
كك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة لان الوحدة لو لم يكن بمطلقة لما صح
الامتثال الا بفرد معين لا غير فالفرق بينهما اذا كان للطبيعة من حيث هي وبينما كان للمرة في الامتثال
بالتكرار وعدمه تحكم اقول مرادهم بالمرة ما يضاد التكرار والضم الى المرة الاولى اى المراد بمرة ان لم
تضم الى المرة الاخرى بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار كيف ولو كان كك لم يكن فرق اما فرق
بين هذا وبين القول باحتمال التكرار فالفرق واضح ولو قال المرة حاصل في ضمن التكرار لانها جزؤه

جزئه فيتحقق الامتثال بها وان لم يكن من الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي لم يتوجه
اليه هذا الرد فافهم وسؤال سراقة احجتنا هذا لعامنا ام للابد والحق ان هذا سؤال اقرع ابن حابس كما
في اكثر كتب الاصول لما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلعم
فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فحجوا فقام الاقرع ابن حابس فقال افي كل عام يا رسول
الله قال لو قلتها لوجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا ان تعملوا بها مرة فمن زاد فتطوع كذا في الدر
المنثور واما سؤال سراقة فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما روى مسلم عن
الامام محمد ابن الباقر على آبائه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم
ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة فقام سراقة ابن مالك ابن جعشم العامنا هذا ام للابد فشبك
رسول الله صلعم اصابعه واحدا في اخرى فقال ادخلت العمرة في الحج مرتين لا بل للابد فربما يستدل
به للاشتراك لفظا بانه لولاه لما اشتبه عليه ولما سال او يستدل به للاشتراك معنى بان السؤال
كان لتعيين احد مصداقيه وهو القدر المشترك بين المرة والتكرار او يستدل لاحتمال التكرار بانه
لولا الاحتمال لما صح السؤال فان المهم والكل محتمل بحسب الظاهر وقد يستدل به للتكرار ايضا بان
السائل قد فهم منه التكرار ثم راى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الامر لهذا التعارض فسال وهذا نداء
من بعيد فاعرض عنه والجواب من قبل القائل لعدم احتمال التكرار انه يجوز انه اشتبه عليه الامر فيه
بانه يتكرر بتكرر السبب كالصلوة وان اشهر الحج سبب ام لا فسال فلا يقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال
ويؤيده هذا انه غضب عليه وعلى آله وصحابه الصلوة والسلام وروى بروايات السنن ان قوله تعالى لا
تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نزل فيه فتدبر — مسئلة صيغة الامر لا تحتمل العموم والعدد
المحض عند الحنفية خلافا للشافعي لم يفرق اكثر مشايخنا هذه المسئلة وفرعوا على مسئلة التكرار مسئلة
طلق وتعقب عليه في التحرير بان الطلقات الكثيرة قد يكون بتطليق واحد فليس هناك تكرار
فلا يصح هذا التفريع بل هي مبتدأة ولعله لهذا افرده ويؤيد هذا ان التكرار اتيان المامورية وهو المبدأ
مرة بعد اخرى والعدد تعدده او تكثره وهذا اعم مطلقا من الاول لان اتيان الحقيقة مرة اخرى انما يكون

في ضمن افراد متعدد وهو العدد والتعدد والتكرار ربما يكون بالاتيان مرة واحدة كما في الطلاق وزعم العموم
من وجه خطاء ثم ان المطلوب ليس الطلاق بل ايقاعه وهو التطليق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وشيد
اركانه بعض اساتذة عصره في محكم الاصول التعدد متفرع على التكرار واما مثال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر
تطليقه متكررا ضرورة ان تعدد الشيء بتكرر السبب والكل التلفظ واحدا فانه انما الاعتداد لاعتبار
الشارع الذي عليه بنى الاحكام مع ان الامام فخر الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم ايضا
فلا ايراد عليه فتدبر لان اضرب معناه اوقع ضربا لانه مشتق من المصدر الذي هو نكرة اذ التعريف
عارض وهو مفرد منكر في الاثبات بلا دليل العموم فلا يعم وهو للواحد فلا يقع لرجلين رجل في ليست اذ ان
للحقيقة من حيث هي والا يصح اطلاقه على المثنى لانها موجودة فيه فعلم ان مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة
فلا يحتمل الكثرة للتضاد فلم يحتمل العدد اصلا وهذا بعينه يدل على انتفاء التكرار وانه للمرة وفيه نظر من
وجوه الاول ان النكرة موضوعة للحقيقة والتنوين يدل على الوحدة والانثار ولذا يقع للاثنين
رجل فلا يلزم منه وضعها للواحد وقد مر دفعه بانه يلزم ح ان يكون اللفظ المذكور الموضوع منسلخا
عن المعنى اذا وقع مفعولا مطلقا للتاكيد هذا الثاني سلمنا ان النكرة موضوعة للواحد لكن لم لا يجوز
ان يكون المبدء المصدر المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب ان المصدر لم يستعمل فيه
اصلا فتامل فيه الثالث سلمنا انه المصدر المنكرة لكن لا نم وجوب بقاء معناه المطابقي في ضمن
الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئته مندرجة فيه بل انما هو بمادته فلا يلزم بقاء معناه الذي
كان المادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز ان يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد
والكثير على السواء ويمكن ان يقع ظاهر نصوص ائمة اللغة يرشد الى ان المصدر معناه المطابقي مندمج
في الفعل فتامل فيه هذا واما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يرد عليه شيء لان الامر يطلب حقيقة المبدء
من حيث هي وهي لا تدل على العدد اصلا لا حقيقة كما هو الظ والامتثال ايضا لا يكون بالاتيان
بالعدد بل بالواحد ويلغو الاخر فان بالاتيان بالواحد يصدق انه اتى الحقيقة المطلوب اما في صورة
التكرار فظ انه وقع الامتثال بالاول ويلغو المرة الثانية واما في صورة الاتيان بالعدد دفعة فانه

فانه يقع الامتثال بالواحد لا بعينه ويلغو الآخر على ان التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكثر الفعل
مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلقي ليس الا نفس الطلاق فانه ليس بمبدء بل التطليق و
هو المبدء ولا يصح تكثره الا اذا فرق حقيقة او حكما من الشارع ولا يدل مجازا ايضا فانه لا يصح التصرف
في المبدء المأخوذ في الفعل بارادة الافراد فانه تصرف ينافي الاشتقاق لان اهل العرب متفقون
على ان المبدء المأخوذ لا يكون الا لا بشرط فتدبر ولنشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك
وقال لكن الوحدة قد يكون حقيقية فيصح بلا نية لانه المتبادر وقد يكون اعتبارية وهي وحدة الجنس و
هي غير متبادرة من اللفظ فيصح مع النية ولذا صح نية الثلث في الحرة والثنتين في الامة في طلقي
نفسك او طلق امرأتي لان الثلث في الحرة والثنتين في الامة كل افراد الجنس فهو واحدة بالجنس واما
الثنتان فعدد محض ليس فيه جهة من الوحدة فلا يصح ارادته وهذا خلاف قول الشافعي رحمه الله فانه عنده
يصح نية العدد لان الامر يحتمله واعترض عليه ان الثلث ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق
على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الاخر فهي ايضا بعض افراد الجنس
كالثنتين والجواب ان المقصود ان كل افراد الطلاق المملوكة هي الثلث او الثنتان فان الجنس المملوكة
لكل واحد هو الثلث او الثنتان لا غير واعترض عليه ايضا بان الثلث كما انها واحدة بالجنس المشاركة فيه
الاثنان ايضا واحدان بالجنس فيلزم ان يصح نية الثلث في الاثنين كليهما وان اريد الوحدة الاعتبارية
الاجتماعية فكما ان الثلث مجموع اعتباري فالاثنان ايضا كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض
الاساتذة انه لا يكفي الوحدة الاعتبارية اية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس
الا في كل افراد الجنس فانها جنس واحدة واما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية كذلك
يصير واحدا وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب انه ليس كلما يجتمع شيئان يكون واحدا
الا بد من اعتبار الشارع احكاما تترتب على المجموع غير احكام الاجزاء والثلث في الحرة مجموع
له احكام غير احكام الآحاد فانها توجب الفرقة في الحال والبينونة الغليظة وخروج المحل
عن محلية النكاح وليس هذه الاحكام مجموع احكام الآحاد فالثلث طلاق واحد عرفا وشرعا

واما الثنتان فلما لم يكن لهما احكام سوى الاحاد ولم يكن لهما وحدة ولا يقع بمجموعهما انه واحد عرفا وشرعا

ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو ان الالفاظ اسماء المعاني واسماء العين فاسماء المعاني

يطلق على الكثير ايضا كما في بعض اسماء العين فيقع للقيام الكثير قيام كما للواحد بخلاف الرجل فانه لا يقع

لرجل ورجلين رجل والطلاق من قبيل اسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين على السواء

فينبغي ان يصح ارادة الثنتين ايضا لكن استمروا على ما قالوا ولم يفرقوا اصلا وهذا الكلام على الاطلاق

غير صحيح فان بعض اسماء المعاني كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقع لصيام شهر انها صوم والطلاق

من هذا القبيل فلا يقع للطلقتين انه طلاق في الشرع والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على

الكثير اذا لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد واما اذا تخلل بان قام زمانا ثم قعد ثم قام يقع لهما قيامان

لا قيام كيف وقد اجمع اهل العربية الى المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد ويفرد عند الوحدة

ويثنى ويجمع عند التعدد وهو ينادي اعلى نداء على انه لا يطلق على المتعدد صيغة المفرد فتدبر ثم يتقرر الكلام

قوي هو ان الماضي والامر سيان في تضمن المصدر الفرد فكما انه يجوز ارادة الواحد الاعتباري في الامر فكذا

في الماضي فيلزم صحة نية الثلث في طلقت كما صحت في طلقي والفرق مشكل والمرجو من الله تعالى ان

ياتي بالفتح وان قيل لو لم يحتمل الامر العدد لم يصح تفسيره بالعدد ومثل طلقي نفسك ثنتين فصح تفسيره

بالثنتين فتحقق قلنا لا نم انه تفسير بل تغير فان اصل المدلول كان هو الواحد واذا اريد التقييد بالثنتين

جرد عن الوحدة واريد الجنس وقيد واما اذا سلك على مسلك سلكنا الاجابة عن هذا فان الامر يدل

على الحقيقة من حيث هي وقيدت بقيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين ولا يلزم منه احتمال المجرد

عن التقييد الذي كلامنا فيه بما عرفت من ان الثنتين ليس مدلولا حقيقة ولا مجازا فتدبر ولهذا قالوا

اذا اقترن العدد فالوقوع به لان اول الكلام يبقى متوقفا على الآخر فلو ماتت قبله لم يقع شيء وهذا

بناء على ما قلنا ايضا لان المطلق مع المقيد كلام واحد مفيد لمعنى لا ان المطلق يدل على اطلاقه والمقيد يدل

على معنى آخر فرع لو حلف لا يشرب ماء انصرف الى اقل ما يصدق عليه من القطرة وغيرها

لانه نكرة فيدل على الماء الواحد فيحنث بقطرة لعمومها في النفي ولو نوى مياه الدنيا صح لان الكل واحد بالجنس

بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في الثلث من الطلقات حيث شرب ما شاء ولا يحنث لورود
النفي على المجموع ولم يشربه للعشرة ولو نوى كوزا دون كوز لا يصح هذا ما قالوا وفيه ما فيه ووجهه
ظاهر هو انه جنس يطلق على الواحد والكثير فيقع للقطرة والكوز والنهر ما فينبغي ان يصح نيته كل فرد
من القليل والكثير هذا قال في الحاشية وايضا شارع الرما في السلم ان الكلي كما يصدق على الواحد
من افراده يصدق على الكثير منها بصدق واحد فيقع على رجلين رجل وهذا شيء عجاب فان
صدق الكلي على الكثير لا يصح الا باصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة ان يقع زيد وبكر انسان
واحد وهذا كما ترى وما قال علماء المعقول فمرادهم انه يصدق عليها باصداق كثيرة وايضا
لا يكفي الصدق عند العقل بل من الصدق عرفا ولغة ولا شك انه لا يقع لرجلين في العرف
واللغة رجل وهذا ضروري والا مكابرة فتدبر مسئلة صيغة الامر المعلق بشرط وصفة
قيل موضوعة للتكرار بتكرر الشرط والصفة مطلقا علة كان الشرط او الصفة اولا وقيل ليس الامر
المعلق له اي للتكرار مطلقا فان كان علة فهل يتكرر الامر بتكررها عقلا اختلف فيه والحق نعم يتكرر
وقيل لا يتكرر واذا ثبت الخلاف على هذا النمط فدعوى الاجماع كما في المختصر وغيره في العلة
على التكرر بتكررها غلط ولا يصح تغليط مدعي الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرر الشرط وان كان
علة مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل نعم فقط بعد ثبوت تحقق الخلاف
على نحو ما حكى المص انتفى الاجماع قطعا لكن يبعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علية العلة الا من
ينكر القياس مطلقا لنا اولا ما تقدم ان الهيئة للطلب فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر
كما تقدم ولنا ثانيا ان دخلت السوق فاشتر كذا لا يتكرر والا كان كليا فلا يفهم منه التكرر
فانه اجمع على انه ليس كليا واما التكرر بالعلة المعلق عليها فلضرورة تكرر المعلول بتكررها لامتناع
التخلف فان المقصود انه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وح يمتنع التخلف قطعا ثم هذا التقييد انما
هو عند من يجوز تخصيص العلة بالمانع وليس هذا التكرر بالصيغة بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع
كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لانه لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف والقيل ان

مراد من قال انه بالصيغة ان التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكرر
العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما يتخلف عن الدال قلت فمحل النزاع لفظياً
فان مراد الجمهور النافين للتكرر باعتبار الصيغة انها غير موضوعة لها فافهم فانقلت فلم يتكرر
الطلاق بتكرر الدخول في التعليق به لاجل العلية قال وانما يتكرر الطلاق بالدخول المعلق به لعدم اعتبار
تعليله للطلاق انقلت اذا كان المعلق به علة يجب التكرر بتكرره فلم لم يقطع الحنفية في
السرقة الثالثة يد السارق اليسرى مع انه السرقة الموجبة للقطع وجلدوا في الزنا ابدا
ما زنى بعد الجلد وان وجد الف مرة مع ان كليهما علة قلنا السرقة علة لقطع يد واحد
اذ اليدان لا يقطعان لسرقة واحدة اجماعا ويؤيده ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد
على الاحاد فالمعنى اقطعوا يد السارق ويد السارقة فلا يوجب الاية قطع جميع ايديكما وتلك
اليد هي اليمنى لقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وهي حجة عندنا وعليه انعقد الاجماع ايضا وبه
جرت السنة المتواترة فاذا قطعت مرة بسرقة فات المحل للقطع فاي شيء يقطع بالثانية
كما اذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق اولا يسقط القطع بخلاف الجلد فانه لا يفوت
به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانيا ان زنى فانقلت فلم لم يقطع الرجل في السرقة الثانية قال وقطع
الرجل في الثانية ابتداء بالسنة قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلعم اذا سرق السارق
فاقطعوا يده ثم اذا سرق فاقطعوا رجله كذا في التقرير او الاجماع المكرر وان في الامر المعلق قالوا
ثبت بالاستقراء في اوامر الشرع تكرر المعلق بتكرر المعلق عليه نحو قوله تعـ اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
الآية وقوله تعـ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعـ وان كنتم جنبا فاطهروا قلنا
تكرر المعلق في العلة مسلم ولا ينفعكم والتكرر في غيرها يكون بدليل خاص غير الامر دال على التكرر ولا ينفعكم هذا ايضا
ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة لعدم علية الاستطاعة قال الله تعـ ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي هذا المثال تامل فتامل سنكره والتكرر في العلة قالوا لو تكرر في العلة
فالشرط اولى بان يتكرر فيه فانه لا يتعدد بدلا فاذا تعدد ذلك وجب تعدد المشروط فكلما تكرر الشرط

الشرط تكرر المشروط لان التكرر تعدد وقلنا التكرر يكون باعتبار الوجه لا الماهية والعلة يقتضيه
فكلما وجدت وجد دون الشرط فانه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد الشرط
انما هو باعتبار الماهية فاذا تعدد ماهية الشرط تعدد المشروط قطعا فتدبر مسئلة القائلون
بالتكرر قائلون بالفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد ورود الامر فوجب المبادرة
واما غيرهم فاما ان فيقولون الامر اما مقيد بوقت موسع او مضيق فقد تقدم ان الموسع يجوز فيه
التاخير الى الاخر واما المضيق فلا يحتمل التاخير او غير مقيد بوقت محدود كالامر بالكفارة نحو قوله
صلعم للاعرابي المفطر عمدا صم شهرين متتابعين رواه البخاري والقضاء للصوم والصلوة
قال تعالى فعدة من ايام اخر وقال رسول الله صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها رواه الشيخان فهو لمجرد الطلب للفعل في المستقبل فيجوز التاخير كما يجوز البدار وهو
الصحيح عند الحنفية وغيرهم يعبرون بالوجوب على التراخي وعزى الى الشافعي واصحابه قال ابن
برهان لم ينقل من الشافعي وابي حنيفة نص عليه وانما فروعهما تدل عليه كذا في الحاشية واختاره
الامام الرازي والآمدي لكلاهما من الشافعية وقيل يوجب الفور فيأثم بالتاخير وعزى الى المالكية
والحنابلة والشيخ ابي الحسن الكرخي منا ونقل عنه انه مبنى الخلاف الواقع بين الامامين ابي يوسف
والامام محمد رح في الحج ايجب فورا في اول سنة الوجوب او يجوز التاخير فزعم ان الامر عند
ابي يوسف للفور فوجب الفور وعند الامام محمد التراخي بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي
والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآتي في السنة المتاخرة قاضيا عنده وليس
كذلك بل الخلاف مبتدأ وحجة الامام محمد ظاهرة وحجة الامام ابي يوسف ان الحيوة الى السنة الثانية
موهومة فالتفويت على الترك فيكون حراما لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع الاثم
كما صرح به الصدر الشريعة لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما نسب الى التاخير
لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن. انما ثمرة الخلاف يظهر في قبول الشهادة بالتاخير
الى السنة الثانية فهل يقبل قبل ادائه في السنة الثانية اولا فتدبر واختار السكاكي والقاضي

يا الله

ابو بكر الباقلاني اوجب فور الفعل او العزم كما في الواجب الموسع وتوقف الامام في انه للفور
او للقدر المشترك بين الفور والتراخي فان اتى على الفور يبرء منه بيقين وان اخر احتمل الاثم
فيجب الفور احتياطا ولا يحتمل وجوب التراخي وقيل بالوقف مطلقا في الفور والتراخي
لاحتمال وجوبه اي التراخي فلعله يأثم ان بادر لنا مثل ما مر في التكرار من ان الهيئة لمجرد الطلب
والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الا على الطلب في المستقبل في اي جزء كان منه ولنا
ايضا انه لو كان للفور كان الواجب موقتا باول الاوقات بعد تعلق الامر فانما يوجب كونها
قضاء ويكون اداء الزكوة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع قائلوا الفور
قالوا اولا اسقني للفور والاوامر كلها على منوال في الدلالة لكونها للهيئة قلنا لا نم انه للفور بالوضع
بل يفهم بالقرينة وهي طلب اسقني عند الحاجة ولحوق العطش وقالوا ثانيا كل مخبر ومنشئ يقصد
الحاضر بالاستقراء فكذا الامر يدل عليه الحاقه بالاعم الاغلب في الاخبارات والانشاءات
والجواب اولا اقول من الخبر المطلقة العامة المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي او الحال
او المستقبل وهو حقيقة عند ابن سينا واتباعه فلا نم ان كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر وهذا السند
ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع انه لم يدع الوضع والحقيقة بل انما
قصد تحصيل معنى قضية بهذا شانها وقد صرح هو ان حقيقة المطلق هو في الثبوت في زمان
الوصف مع ان خبر الماضي لا يقتضي المقارنة بالحال ولا يقصد بها الخبر بل المضي مطلقا مقارنا
كان او بعيدا فكذلك الامر في الاستقبال اي يجوز ان يكون كذلك وهذا السند جيد والجواب
ثانيا كما قيل الحاضر في الامر زمان الطلب فان الطلب فيه في الحال ولا يقتضي ذلك ان
يكون زمان المطلوب حاضرا والكلام كان فيه والدليل على تقدير تماميته يفيد الاول اقول
مراد المتمسك زمان متعلق الخبر والانشاء ويكون حاضرا والخبر والمنشئ يقصد ان وقوع متعلقهما
فيه فكذا متعلق الامر وهذا ظاهر جدا والجواب ثالثا انه قياس في اللغة وهو ممنوع ان قيل حاصل
الدليل الحاق الامر بالانشاءات والاخبارات والالحاق ليس قياسا بل هو استقراء

استقراء كاستقراء رفع الفاعل فانه اي الاقل بالاكثر الاغلب قلت في استقراء الجنس يجب تتبع
الافراد النوعية الموجودة عند المتتبع فههنا لا بد من تتبع انواع الانشاء والاخبار رفع وجه الامر وعدم تتبعه
لا استقراء بل هناك استقراء بعض الانواع وقياس الامر عليها فما ثم الا القياس والجواب ان
الحال في الامر ممتنع فان الحاصل لا يطلب واللازم من الدليل هو الحال فلا يمكن فيه الا الاستقبال اما فوراً
كما عندكم او بعده كما قيل او مطلقاً كما نقول فاللازم من الدليل مناف لمدعاكم والمدعى غير لازم فهذا الجواب
منع لتمام التقريب او نقض اجمالي بانه لو تم لزم الاستحالة قيل ليس مراده بالحاضر الآن حتى يلزم ما ذكرتم بل
ما اداه اجزاء من اواخر الماضي واوائل المستقبل وهو الحال العرفي فالفور داخل فيه فلا استحالة وتم التقريب
اقول الصحيح ما ذكره هذا القائل لكن الامر في المطلوب مقترناً بالحال العرفي ويكون مثل صيغ الحال وهو خلاف
الاجماع من اهل العربية والفور ليس الا اوائل المستقبل عرفاً فلزم منه ما ينافيه ورجع المحذور فتقرر
فتدبر نعم لو قيل في الدليل ان الاصل يقتضي ان يكون الامر للحال لكونه اغلب ولم يمكن والمقارنة
كالحال للقرب جعل الامر له عملاً بقدر الامكان لم يبعد كما قيل في اتحاد المحمول للفعل ان
اصلها ان يكون مقارنة للعامل ولما لم يكن في الماضي التزم قد ليكون قريباً فافهم وقالوا ان
النهي للفور والامر نهي عن ضده فيكون للفور ايضاً والا يلزم ارتفاع النقيضين وقد تقدم مثله في مسئلة
التكرار مع الجواب بان هذا النهي تابع للامر وليس للفور وقالوا رابعاً قوله تعالى مخاطباً لابليس ما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المبادرة الى السجود فهو للفور ووضع الاوامر على نحو واحد فيكون
الصيغة له قلنا ليس الامر بالسجود مطلقاً بل مقيد بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له
ساجدين والكلام كان في الامر المطلق واما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي
وههنا مقيد بالفور فله فتدبر وقالوا خامساً لو لم يكن للفور لجاز التأخير فاما الى وقت معين فلا دليل
عليه والتقييد بالوقت المعين كبر السن قال وكبر السن لا يعين اذ كم من شاب يموت فجاءة فلا يتحقق
هناك كبر السن فيفوت الواجب وكم من شيخ يعيش مدة طويلة فيمكن اداء الواجب بعد كبر السن
مؤخراً فلا يصلح الكبر متعيناً للتأخير او الى آخر ازمنة الامكان وهو مجهول فيلزم بالتأخير اليه تكليف المحال قلنا

هذا منقوض بجواز التصريح بالتأخير فانه جائز اجماعا مع ان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا وما ل
للدليل ان الاهمال انما يلزم بايجاب التأخير الى آخر ازمنة الامكان دون التفويض اليه بان يأتي في زمان
من ازمنة القدرة فتدبر فائدة ابطل في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التأخير في الحج مع
الاثم بالتفويت في العمر بانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب علي الحج فهل لي التأخير الى السنة الثانية و
السلامة منكوكة عندي مشكوكة عندي فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت مع التفويت وان قلنا لا يحل لزم
الفور وان قلنا ان كان في علم الله موتك فالتأخير حرام والا فيحل فلا يصح هذا لان ما في علم الله تعالى مجهول
عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لاصحاب الفور ورده الشيخ الهداد بانه للمفتي ان يجيب بانه
يحل لك التأخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراك العام الآخر وح صرت محكوما عليه بالاثم و
حاصله انه يجوز له التأخير مع عدم التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه وقد يجاب بان المناط على الظن
فللمفتي ان يجيب انه يحل لك التأخير ان ظننت ادراك العام الآخر وح لا اثم وان مات فجأة
وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التأخير وانت لا يذهب عليك ان مدة السنة مانعة
عن وقوع الظن باحد الطرفين فان الموت بطول المرض الى اسبوع وشهر غير نادر فاين الظن
بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب على الفور بخلاف الزكوة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز
التأخير الى ظهور المرض الوبيل الذي يظن به الموت فافهم وقالوا ثانيا قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والمراد سببهما فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فاريد سببها
الذي هو اداء الواجبات وكذا الخيرات ان اريد بها خيرات الآخرة من المثوبات فلا بد من تقدير
السبب ويمكن ان يقال الخيرات هي نفس اداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبعد اللتيا والتي
الكريمة يدل على وجوب المسارعة الى اداء الواجبات فلزم الفور قلنا اولا فح لو كان الاوامر للفور
يلزم كون هذه الآية تاكيدا لها وان لم يكن للفور يكون تأسيسا والتأسيس اولى من التأكيد فلا يكون
الامر للفور فانقلب الدليل عليهم ولك ان تقول هذه الكريمة يدل على وجوب المسارعة فلو لم يكن الاوامر
للفور لزم انتساخه ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتأكيد ليس بتلك المثابة فيحمل عليه فلا

ودفعا للنسخ فالاوامر اما موضوعة للفور او مستعملة تجوزا والثاني خلاف الاصل فتعين الاول فتدبر
وقلنا ثانيا هذا الامر محمول على الافضلية والندب والالم يكن مسارعا ومستبقا فانه لا يقال للاتي للواجب
في وقته انه مسارع واعلم انه نقل هذا التاويل من الامام الشافعي وبه استدل على استحباب تعجيل الفجر
وسائر الصلوات وانت تعلم انه لا يصح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر من
رسول الله صلعم من الابراد بالظهر ثم انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التاويل الاخر
الاخر كما سيظهر بعد ان شاء الله تعالى وقلنا ثالثا لو تم الدليل لدل على الفور شرعا والكلام في الدلالة لغة
فلا تقريب فيه انه ان اراد ان الاوامر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا
باعث وان اراد ان الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف
الاصل مع انه يتم به المقصود فانه ح يحمل الاوامر الواردة في كلام الشارع على الفور هذا فتامل
وقلنا رابعا انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها موقتات وغيرها مع ان منها موسعات
جايز التاخير الى اخر الوقت اللهم الا ان يخصص ثم ان منها ما هو مندوب التاخير كالظهر في الصيف
قطعا وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت وذلك انه
لا يجوز التاخير الى ما بعد الموت كما في قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من
قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الايمان فغاية ما لزم كون الايمان واجبا
على الفور ولا يلزم كون ساير الاوامر له فتدبر وقلنا سادسا وسلمنا ان المراد بالمسارعة المبادرة
الى الفعل فغاية ما يلزم منه المبادرة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاولى على التاخير
كما في ظهر الصيف فلا يدل على الفور اصلا ثم الامر على هذا للندب البتة فان اسباب المغفرة ما هو
مندوب فلا يجب المبادرة اليه قطعا فتدبر قال الامام على ما نقل عن البرهان اما الشافعية فذهب
غلاتهم الى انه ان بادر عقيب الفهم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الامر هو التاخير وهذا شر عظيم
في حكم الوقف وذهب المقتصدون الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع
بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار وبالجملة الذي اقطع ان المكلف مهما اتى بالفعل فانه لحكم الصيغة

يا الله

موقع للمطلوب وانما التوقف في انه هل يأثم بالتأخير مع كونه ممتثلا باصل المطلوب انتهى ولعل احتجاجه

بان الطلب متحقق والشك في جواز التأخير فوجب الفور وهذا الظاهره مختل فان الدليل انما

يدل على وجوب الفور قطعا وكان اول الكلام يدل على التوقف ثم اول كلامه يدل على عدم الخروج

عن العهدة واخره على الخروج والشك انما هو في الاثم في التأخير لا في بقاء العهدة بالواجب ويمكن

ان يحمل كلامه على ان الامر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في ان المبادرة واجب

بدليل زائد كالامر عن الفوت ام لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم وحاصل الدليل انه لما شك في

جواز التأخير وجب الفور احتياطا ليامن عن الاثم وعلى هذا لا نزاع لكن يطالب بالدليل على الشك

في الاثم بالتأخير ويمكن ان يكون مقصوده انه لا يدرى انه للفور او للقدر المشترك ففي المبادرة يخرج

عن العهدة بالواجب قطعا وان اخر لم يقطع بالخروج عن العهدة لانه يحتمل ان يكون الفور مطلوبا فيبقى

اثم التأخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه يحكم اه نفس الواجب

فيحكم بانه في ادائه ممتثل والتوقف في الاثم بالتأخير فيه لاجل التوقف في تقييده في الفور وعليه

حمل كلامه وقرر دليله بقوله وجوب الفور وجواز التأخير مشكوك والطلب محقق فيجب

البدار احتياطا للثواب الامتثال فيه قطعا اذ لو اخر فانه وان امتثل باعتبار ايقاع اصل المطلوب

وهو نفس الفعل لكنه يحتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه فان للفعل حيثيتين حيثية نفسية وحيثية

كونه واقعا في زمانه ففي التأخير ممتثل باعتبار انه ادا نفسه واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غير اوانه

وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور فايقاعه في موخر ليس ايقاع في وقته المقدر شرعا فليس فيه

امتثال بحكم الصيغة والايقاع المطلوب نعم لو دل دليل على وجوب القضاء كان امتثالا له لا للامر

فلا قطع في التأخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء عنده ليس واجبا بوجوب الاداء فتامل قلنا

لا نم انه مشكوك فان الدليل الاتي قد دل على انه للقدر المشترك فافهم مسئلة الامر بالامر بشيء

لغيره ليس امرا من الامر للثاني الغير المختار كقوله صلعم مروهم بالصلوة لسبع رواه ابو داود عن عمرو

بن شعيب عن ابيه عن جده مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع فلا امر للصبي من قبل الشارع وهذا

وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا فانه امر للثاني من الآمر بالاتفاق كما نقل المصنف في الحاشية عن العسكر
انما النزاع في مثل مر بفلان بكذا وقيل النزاع مطلق والظاهر هو الاول لان المصدر بقل الخطاب
فيه للثاني والمخاطب بقل مامور بنقله فلا يصح فيه الخلاف اصلا فتدبر لنا كما اقول لو كان هذا امرا
للثاني لزم معصية العبد عبد معصية السيد في قوله للسيد مر عبدك يبيع عبدي فلم يامر السيد فلم يبع
لانه على هذا العبد مامور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم قطعا فان قلت يلتزم الخصم بعصيانه
عند العلم كيف والسيد غير وسعه محض لكن عصيانه غير معتد به لعدم الولاية للامر عليه قلت هذا مكابرة
فان العبد لا يقال له لغة وشرعا انه عصى امر هذا الآمر فافهم واستدل اولا انه لو كان الآمر بالامر امر اللثاني
لكان ذلك اي مر عبدك ان يبيع عبدي تعديا لانه امر لعبد الغير وتصرف فيه بالاستخدام
واورد عليه ان التعدي امر عبد الغير من غير توقفه على امر السيد وههنا امره متوقف على امر السيد
فالملازمة ممنوعة واجيب ان الكلام في ان المقدر الامر الصادر للسيد بامره هل هو امر له منه وح
فلا توقف للامر له على امر السيد وامره وعدم امره سواء في تعلق الامر للعبد من الامر فلزم التعدي
قطعا فلهذا غير المصنف الايراد بوجه آخر وقال اقول انما يلزم التعدي لو لم يكن امر الآمر للعبد بالواسطة اي
بواسطة الامر للسيد فانه اذا امر وجعل السيد سفيرا له فهو اذن ودلالة وليس تعديا والتعدي هو التصرف
في ملك الغير من غير اذنه حقيقة او دلالة تامل فانه حقيق بالقبول واستدل ثانيا لو كان ذلك
القول امرا للعبد لكان ذلك مناقضا لقولك للعبد لا تبعه لان الامر بشيء والنهي عنه متناقضان
بالضرورة والثاني باطل ورد بمنع بطلان الثاني لجواز النسخ اي لجواز ان يكون قوله لا تبعه بعد
ذلك نسخا له وهو غير المناقضة في الانشاءات وفيه انه فرض هذا النهي مقارنا لذلك القول
فيكون مناقضا وهذا من الكلام ليس كذلك بالضرورة فان العقلاء يفعلون هكذا قالوا فهم ذلك
اي كون امر الآمر امر المامور في امر الله ورسوله وامر الملك وزيره بان يامرنا والاوامر على
منوال واحد فيكون الكل كذلك قلنا انما فهم ذلك بقرينة ان الرسول والوزير مبلغ ومعبر لامر الله
او الملك ولا كلام فيه فافهم مسئلة اذا تكرر امران متعاقبين غير متعاطفين فيما يقبل التكرار

بخلاف صم اليوم صم اليوم ولا صارف من التاكيد من تعريف نحو صل الركعتين صل الركعتين
او غيره كاسقنى اسقنى فانه اى فان كلوا حدمن الثلثة هو لاتفاق اما الاول فقط لعدم قبول المحل للفعل
مرتين واما الثانى فلان المعاد معرفة عين الاول واما الثالث فلدلالة قرينة جزئية كالحاجة
فى المثال المضروب وهى تندفع بالاول فقيل الامر الثانى تاسيس جزا لقوله اذ انكر فالمطلوب
ههنا الفعل مكررا فالوجوب وجوبان وقيل الثانى تاكيد للاول والمطلوب المرة من الفعل فالوجوب
وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام وقيل بالوقف فلا يدرى ايهما واقع للاول اى القائل
بالتاسيس ان وضع الكلام للافادة الجديدة لا لنفى الوهم كما فى التاكيد فالتاسيس هو الاصل فهو
اولى وهو معنى ما قال الآمدى ان فى التاكيد مخالفة ظاهر الامرين من الوجوب والفعل مرتين
من غيره اى الوجوب مرة فما قيل فى حواشى مرزا جان لا يلزم فى التاكيد استعمال صيغة الامر فى غير
معناه حتى يكون مخالفة الظاهر لان زيد الثانى فى جاء زيد زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول
مندفع اذ مراده خلاف الغرض من وضع التركيب وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك انه
فى التوكيد لا يحصل البتة وفيه اى فى الدليل ما فيه لان اصالة افادة التركيب فائدة جديدة
انما هى فى غير التكرار واما فى التكرار فالغلبة للتاكيد ودفع الوهم وللثانى اى القائل بالتاكيد كثرة التكرار
فى التاكيد والظن تابع للاغلب ورجح هذا الراى بان الاصل براءة الذمة ويوافقه التاكيد اذ فيه
الذمة مشغولة بواحد بخلاف التاسيس فان فيه وجوبين وعورض بالاحتياط فانه فى التاسيس او
بالعمل به يفعل مرتين وبالعمل بالتاكيد يفعل مرة فعلى الاول الخروج عن العهدة بيقين وفى الثانى
احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب
فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرء الشك من بعد كصوم ثلثين من شهر رمضان وقد غم ليلة
فلم ير الهلال واما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا صوم يوم الشك فى انه من شعبان او شهر رمضان
وههنا لم يكن الاصل الوجوب فى المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتامل ثم ان غلبة
اتيانه لا يعارضه شئ فتدبر و فى العطف اى فيما كان الثانى معطوفا على الاول يكون الثانى للتاسيس